T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİMDALI

KOZMOLOJİK DELİL VE RICHARD SWINBURNE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
METİN PAY

ANKARA 2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİMDALI

KOZMOLOJİK DELİL VE RICHARD SWINBURNE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
METİN PAY

Tez Danışmanı
Prof. Dr. RECEP KILIÇ

ANKARA 2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİMDALI

KOZMOLOJİK DELİL VE RICHARD SWINBURNE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. RECEP KILIÇ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Recep KILIÇ (Danışman)	....
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK	....
Doç. Dr. M. Sait REÇBER	....
....	....
....	....
....	....

Tez Sınavı Tarihi 29.06.2006

ÖNSÖZ

Konusu din hakkında rasyonel düşünme eylemi olan din felsefesinin en önemli problemi Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıdır. Din felsefesinin bir felsefi disiplin olarak tarihçesi yeni olsa da onun konuları felsefenin bilinen tarihi boyunca filozoflar tarafından ele alınmıştır ki, Tanrı kanıtlamaları da bu konuların başında yer alır ve filozofların düşüncelerinin en orijinal yönlerinden birini oluşturur. Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunda dikkat edilmesi gereken bir nokta da delil getirme ile Tanrı'nın varlığı arasında zorunlu bir ilişkinin görülmemesi gerektiğidir. Çünkü delilin reddedilmesi, Tanrı'nın varolmadığı değil, sadece o delilin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada geçersiz olduğunun gösterildiği anlamına gelir. Nitekim bir delile ya da delillerin tümüne eleştiri yönelten bir çok filozofun Tanrı'nın varlığına inandığı da bir gerçektir. Yine bu konuda aklın kapasitesi itibariyle bir sonuca ulaşıp ulaşamayacağı da ayrı bir tartışma konusu olmuştur.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere getirilmiş pek çok delil vardır. Bunların en önde gelenleri, Tanrı kavramının varlığının onu kanıtlamak için yeterli olduğunu, çünkü bu kavramın varolma özelliğini zorunlu olarak içerdiğini savunan ontolojik delil, evrendeki düzen ve amaçtan yola çıkan teleolojik delil ve çalışmamızın konusunu oluşturan evrenin ve evrendeki olguların nihai olarak açıklanması gerektiği düşüncesinden hareket eden kozmolojik delildir.

Çalışmamızda kozmolojik delili ele almamızın esas sebebi Hegel'in belirttiği gibi, delilin felsefe tarihinin en eski delili olması, filozoflar kadar din bilginlerinin de delili önemsemeleri ve din felsefesi eserleri içerisinde bir bölüm olarak yer alsa da Türkiye'de bu delil hakkında müstakil bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Evreni ve evrendeki olguları açıklayarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan kozmolojik delil, hareket noktaları dikkate alınarak farklı biçimlerde ifade edilmiştir. Hareket ve değişmeyi esas alan İlk Muharrik delili, varlıkların ezeli olmayıp bir başlangıcı olduğu görüşünden yola çıkan Hudus delili, evrenin mahiyetini zorunluluk ve imkan kavramlarıyla

açıklamaya çalışan İmkan delili, sebeplilik ilkesini esas alan İlk Sebep delili bu biçimlerden bazılarıdır.

Kozmolojik delilin başat özelliklerinden biri de delilin dinamik yapısıdır. Delilin hareket noktası evren olduğuna göre, evren hakkında modern kozmoloji ve fizik bilimindeki yeni buluşlar ve gelişmeler delilin ifade ediliş tarzını etkilemekte ve onu daha cazip hale getirmektedir.

Deliller bahsinde dikkati çeken bir nokta da, batıdaki din felsefesi eserlerinde deliller konusunda İslam filozoflarından ya hiç bahsedilmemiş ya da çok az yer verilmiştir. Halbuki Craig'in de haklı olarak belirttiği gibi başta Kozmolojik delil olmak üzere, Tanrı'nın varlığı hakkında geliştirilen delillerin en özgün versiyonları ilk defa İslam felsefecileri ve kelamcıları tarafından ortaya konulmuştur. Bu sebeple Kozmolojik delilin tarihçesi ve temel kavramlarını açıklarken yeri geldikçe İslam düşünürlerinin görüşlerine de yer vereceğiz.

Kozmolojik delili çağdaş felsefede modern bilimin yöntemlerini de kullanarak yeniden inşa edenlerden biri Richard Swinburne'dür. Delili onun görüşleri doğrultusunda ele almamızın sebebi, günümüzde teizmi en iyi savunan filozoflardan biri olması, delilin önceki biçimlerini eleştirerek özgün bir şeklini geliştirmesi ve modern felsefe eserlerinde hakkında yapılan yorumların çokluğudur.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde delilin tarihçesi ve delile yöneltilen eleştirilerden bahsedilecektir. Birinci bölümde, delilin temel kavramları analiz edilecek, ikinci bölümde Swinburne'ün geliştirdiği Kozmolojik delil ve eleştirileri üzerinde durulacaktır.

Gerek konunun seçiminde, gerekse çalışmam süresince teşviklerini ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a, ayrıca çalışmamıza destek olan Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu'ya, araştırma görevlileri Engin Erdem ve Furkan Öztürk'e teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

KOZMOLOJİK DELİL VE TARİHÇESİ

a)Delilin tarihçesi:

Kozmolojik delil yapısı itibariyle evrenden hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmeye dayanan bir delildir. Delilin hareket noktası, varolan bir şeyin varoluşunun ve daha geniş anlamıyla varoluşunun kökeninin yeterli bir açıklamasının yapılması gerektiğidir.[1] Bir fenomen olarak evren vardır ve onun niçin ve nasıl varolduğu, varlığını nasıl devam ettirdiği, ondaki oluş ve hareketin kaynağının ne olduğu gibi sorular açıklanmaya muhtaçtır.

Ele aldığımız bu delil tarih boyunca hem felsefenin hem de teolojinin en köklü ve güçlü delili olmuş, gerek filozoflar, gerekse din bilginleri en fazla bu delil ile meşgul olmuşlardır.[2] Zaten felsefenin bir amacı da, tabiatın araştırılması ve onun hakkında evrensel bir açıklama yapmaktır. O, bütün bilimlerin temelinde olan niçin bu alem vardır ve nasıl oluyor da bu şekildedir? gibi sorulara cevap vermeye çalışır.[3] Kutsal kitaplardaki evrenle ilgili ifadelerin çokluğu da delili ön plana çıkarmış ve inananlarca Tanrı'ya inanmak için bir gerekçe olarak gösterilebilmiştir.[4]

Hegel'e göre, felsefe ve ilahiyatın en köklü ve en eski delili olan kozmolojik delilin[5] tarihçesi, evrenin kaynağını açıklama teşebbüsü olarak Sokrates'ten önceki antik Yunan felsefesine kadar götürülebilir. Nitekim felsefi düşüncenin ortaya çıktığı bu ilk dönem, ilgilendiği temel konular ve yöntemleri dikkate alınarak felsefe tarihçilerince kozmolojik dönem olarak isimlendirilmiştir. Bu dönem felsefecilerinin eserleri genelde "Tabiat Hakkında" ismini alır ve bu eserlerde, tabiatın kaynağının ne olduğunu ve tabiatın nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışırlar. Dünyanın, güneşin,

---

[1] Margenau, Henry-Varghese, Roy Abraham, Kosmos, Bios, Teos, Çev. Ahmet Ergenç, İstanbul 2002, s.35

[2] Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, 4.baskı, İstanbul 1994, s.40

[3] Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, 5.baskı, İstanbul 1993, s.1

[4] Örn; "O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır."(K.Kerim, Bakara S. 117), "Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir, her biri bir yörüngede yüzerler." (K.Kerim, Yasin S. 40); "Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı." (Tevrat, Tekvin 1:2).

[5] Şahin, Naim, Hegel'in Tanrısı, Konya 2001, s.95; Özcan, Zeki, Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma, İstanbul 1999, s.159

yıldızların şekli ve yapısı ile bunlar arasındaki ilişkiler hakkında fikirler ileri sürerler. Bu fikirleri ileri sürerken de daha çok gözleme başvururlar.[6] Örneğin; bilinen ilk fizikçi-filozof Thales (m.ö. 624-548)'in her şeyin kendisinden çıktığı ana ilke (arkhe) olarak suyu kabul etmesi, belki de deniz kıyısında doğup büyümesindendir. Şayet ileri sürüldüğü gibi Mısır'a gitmişse, Nil nehrinin orası için önemini de görüp kavramış olmalıdır. Bütün bu gözlemlerden, suyun hem yapıcı hem de yıkıcı gücü olduğunu keşfetmiş, denizin sonsuzluk ve tükenmezliği fikrine ulaşmış olabilir.[7] Aristo da, Thales'in bu düşünceye tabiatı gözleyerek vardığı kanaatindedir. Su, canlı hayatı için şarttır, her şey su ile gelişir. O halde bütün canlı varlıkların kaynağı, bir tek asli madde yani su'dur.[8] Sokrat öncesi bu tabiat filozofları her ne kadar evren için bir ana ilke belirlemişlerse de onların teistik bir Tanrı fikrine sahip oldukları söylenemez. Yunan felsefesi alanında çalışmalarıyla tanınan John Burnet (öl.1928)'ın da belirttiği gibi onların arkhe olarak kabul ettikleri şeyler, fiziki ve tabii şeylerdir, bunlarla tanrıları kastetmezler.[9]

Kozmolojik delilin, bir delil formunda ilk örnekleri Platon ve Aristo'da görülür. Craig'e göre Platon (m.ö. 427- 347), bu delil ile, delile dayanan teizmi felsefeye sokmuştur. Platon, Yasalar adlı eserinde değişimin ve hareketin kaynağını soruşturmuş, hareketin kaynağı olarak ölümsüz ruhu, yani Tanrı'yı ispat etmeye çalışmıştır.[10] Ona göre, şeylerden bazıları duruyor ve bazıları hareket ediyor. Hareket ise ikiye ayrılır: kendisi hareketsiz olup diğer şeyleri hareket ettiren hareket ve birleşme, ayrışma, büyüme, küçülme, yok olma şeklinde hem kendini, hem de başka şeyleri hareket ettiren hareket. Hareketini bir başkasından alan şeyin, ilk hareketin ilkesi olması imkansızdır. O halde hangi hareket ilk olacaktır? Platon'a göre bu, daha önce başka bir etki ile değiştirilmemiş kendi kendine hareket edendir. "Hareketli ve hareketsiz nesnelerde bütün hareketlerin ana ilkesi olarak kendiliğinden hareket edenin, bütün değişikliklerin en eskisi ve en güçlüsü olduğunu

---

[6] Birand, Kamıran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, 3. Baskı, Ankara 1987, s.13
[7] Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, 8. Baskı, İstanbul 1996, s. 21
[8] Birand, Kamıran, a.g.e. s.13
[9] Gilson, Etienne, Tanrı ve Felsefe, Çev. Mehmet Aydın, 2. baskı, İstanbul 1999, s.25
[10] Craig, William Lane, The Cosmological Argument From Plato to Leibniz, 2.baskı, London 2001, s.1 vd.

söylemek zorundayız, başka bir hareket tarafından değiştirilip başka nesnelere hareket vereni de ikinci sıraya almalıyız."[11] Kendiliğinden hareket eden hareket ise Platon'a göre ruhun tanımıdır. Böylece ruh, bütün varlıklardaki her değişikliğin ve hareketin nedeni olarak ortaya çıkmıştır. Madde ruhun yönetiminde olduğuna göre, ruhun maddeden önce olduğu şüphesizdir. Ruh hareket eden her şeyi yönettiğinden dolayı, gökyüzünü de yöneten odur. Aslında ruhun kendisi de Tanrı'dır.[12]

Platon, Yasalar'da bu şekli ile önce hareketin kaynağını soruşturup bunun Tanrı demek olan Ruh olduğunu belirledikten sonra, buradan evreni yöneten ilkeye geçmiş, evrendeki değişim ve hareketin ilkesinin de Ruh yani Tanrı olduğunu söylemiştir. O'na göre bu delil, Tanrı'ya inanmayanlar için onun varlığını kanıtlayacak son derece yeterli bir delildir.[13]

Aristo (m.ö. 384- 322) da oluş ve hareketin kökenini soruşturarak bir İlk Muharrik'in varlığının zorunlu olduğunu savunur. Aristo'nun Kozmolojik delilini anlamak için onun kuvve ile fiil arasındaki ayırımını anlamak gerekir. Kuvve, bir şeyin değişmeye yetenekli olması, fiil de bir şeyin varolması anlamına gelir. Örneğin, fiil halinde uyuyan bir kişi kuvve halinde uyanıktır. Gözleri kapalı bir yaratık, fiil halinde göremese de, onda kuvve halinde görme gücü vardır.[14] Aristo, hareketi bir şeyin kuvve halinden fiil haline geçmesi olarak tanımlar. Her bir nesnenin fiil olması yada olmaması mümkündür. Mesela, inşa edilebilir olarak inşa edilenin fiil hali inşaattır. Nitekim inşa edilebilir olan nesnenin fiil hali ya inşaattır yada evdir. Artık ev olduğunda ise, inşa edilebilir olan değildir. Burada fiil halinin inşaat olması zorunludur. İnşaat da bir harekettir. Bütün hareketlerde aynı ilke geçerlidir.[15]

Hareket, kuvve halinden fiil haline geçiş olduğuna göre, bu geçişi sağlayan nedir? Hareket eden her nesnenin, bir şey tarafından hareket ettirilmesi zorunludur, çünkü nesne hareket ilkesini kendisinde taşımıyorsa başka bir şey tarafından hareket ettirilmelidir. Bir nesne hareketini, hareket

---

[11] Platon, Yasalar, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, 2. baskı, İstanbul 1998, c.2, s.129-132
[12] Platon, a.g.e., s.135
[13] Platon, a.g.e., s.139
[14] Craig, William Lane, a.g.e., s.21
[15] Aristoteles, Fizik, Çev. Saffet Babür, 3.baskı, İstanbul 2005, s.99

eden başka bir nesneden alıyorsa, onun da bir muharriki var demektir ki, böylece sonsuza kadar gitmesi gerekeceğinden, bir İlk Muharrik'in varolması zorunludur.[16] Mesela; taşı hareket ettiren levye, levyeyi hareket ettiren de eldir. Fakat gerçekte taşı hareket ettiren insandır ve insan başkası tarafından hareket ettirilmiş değildir. Dolayısıyla zincir kendisi hareket etmeyen İlk Muharrik'te durmalıdır. Şayet İlk Muharrik hareket etmiş olsaydı, bu hareket ya dıştan ya da kendi içinden bir etki ile olacaktı. Dıştan bir etki olsaydı, bu durumda muharrikler zincirinin sonsuza dek devam etmesi gerekecekti ki, bu mümkün değildir. Kendi içinden bir etki ile hareket etseydi, hareket edenle hareket ettiren aynı şey olacaktı. Hareket eden şey ise, değişikliğe uğrar ve bölünebilir. İlk Muharrik bu niteliklerden uzak olmalıdır. Aristo'ya göre hareket, sonsuz olduğundan İlk Muharrik de bir ve sonsuz olmalı, bir miktara sahip olmamalıdır. Çünkü miktar cisimde bulunur ve cisim sonludur. Sonlu bir güç, sonsuz bir hareketi meydana getiremez.[17]

Fizik'te İlk Muharrik'i kozmolojik bir ilke olarak ortaya koyan Aristo, bu ilkenin Tanrı ile aynı şey olduğunu Metafizik'te belirtir ve bu ilkeye "teolojik bir mahiyet"[18] kazandırır.

"Şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerinde etkide bulunma gücüne sahip olan bir şey varsa, fakat fiilen bunu yapmıyorsa, hareket zorunlu olarak varolmayacaktır. Çünkü bir kuvveye sahip olanın onu kullanması zorunlu değildir. Bilkuvve olan varolmayabilir. O halde tözünün kendisi fiil olan bir ilkenin varolması gerekir."[19] "Kendisi hareketsiz kalarak hareket ettiren bilfiil varolan bir varlık olduğuna göre, bu varlık hiçbir biçimde olduğundan farklı olamaz. Çünkü yer değiştirme hareketi, değişmelerin ilk türüdür ve ilk yer değiştirme hareketi de dairesel yer değiştirme hareketidir. İmdi işte bu dairesel hareketi meydana getiren İlk Hareket Ettirici'dir. O halde İlk Hareket

---

[16] Aristoteles, a.g.e., s.307
[17] Kaya, Mahmut, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s.140-141; ayrıca bkz. Craig, William Lane, a.g.e., s.24 vd.
[18] Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, 2. baskı, İstanbul 1993, s.104
[19] Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, 2.baskı, İstanbul 1996, s.498

Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak varolması bakımından da onun varlığı İyi olandır ve bu anlamda da o, ilkedir."[20]

Aristo'ya göre işte bu üstün sıfata sahip olan Tanrı'dır. Tanrı, Hayat fiilinin kendisidir, bu fiil Tanrı ile kaimdir ve ezeli-ebedidir. Bundan dolayı biz, Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırırız. O halde Hayat, sürekli ezeli ve ebedi ömür, Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı, bunun kendisidir.[21]

Craig'in haklı olarak belirttiği gibi[22], Kozmolojik delilin tarihçesini yazarken İslam kelamcıları ve filozoflarından bahsetmemek bir eksiklik olurdu. Ancak bütünüyle İslam düşüncesinde Kozmolojik delil bahsi çalışmamızın muhtevasını aşacağından, bu düşünce çevresi hakkında genel bir fikir vereceği ümidiyle sadece Farabi, İbn Sina ve Gazali'nin delille ilgili görüşlerinden bahsedeceğiz.

Farabi (öl.950), Kozmolojik delili İlk Sebep, Hareket ve İmkan delili formu ile ifade eder.

İlk Sebep delili, her varlığın ya da her olayın bir sebebi olması gerektiği şeklindeki sebeplilik ilkesinden hareket eder. Kuvve halindeki bir şeyin bilfiil olabilmesi için, ona etki eden bir sebebin olması şarttır ve bu ilk sebep basit olmalıdır. Evren, mürekkep olduğundan kendisinin sebebi olamaz. Evreni oluşturan varlıkların her birinin bir sebebi vardır ve bu sebep de bir başka sebebin etkisi ile meydan gelmiştir. O halde bu sebepler zincirinin kendisinin sebebi olmayan bir İlk Sebep'te durması gerekir ki, bu da Tanrı'dır.[23] Farabi'ye göre "ilk mevcut, diğer mevcutların sebebidir. O, bütün eksikliklerden münezzehtir. O'ndan başkasının bir ya da birden fazla eksiği bulunur, halbuki O'nun hiç eksiği yoktur. O'nun varlığı, varlıkların en üstünü ve ilkidir; varlığından üstün ve daha önce bir varlığın bulunmasına imkan yoktur…İlk mevcut, ne bilkuvve ne başka tarzda varolmuştur. Onun herhangi bir vecihle mevcut bulunmamasına da imkan yoktur. Bu yüzden o ezelidir...O

---

[20] Aristoteles, a.g.e., s.506
[21] Aristoteles, a.g.e., s.508
[22] Craig, William Lane, The Kalam Cosmological Argument, 2. baskı, London, 2000, s.3 vd.
[23] Topaloğlu, Bekir, İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı, 6. baskı, Ankara 1992, s.59; ayrıca bkz. Taylan, Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul 1994, s.119

öyle bir mevcuddur ki onun varolması için, ne onunla oldu, ne ondan oldu, ne onun için oldu, denecek hiçbir sebep bulunamaz."[24]

Hareket delili, Farabi'den önce Aristo tarafından da dile getirilmişti. Bu delile göre, hareket eden şeylerin varlığı bir gerçektir. Her hareket eden şeyin de bir muharriki vardır. Bu muharrikin kendisi de hareket ediyorsa, onu da harekete geçiren bir muharrik vardır, çünkü hiçbir şey kendiliğinden harekete geçemez. Bu muharrikler dizisinin sonsuza kadar devam etmesi imkansızdır. Öyleyse kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin varolması gerekir ki, bu da Tanrı'dır. Bu İlk Muharrik bütün varlığın kaynağıdır ve kendisi değişmeden değişmeyi meydana getirir.[25]

Farabi'de Kozmolojik delil en güçlü şekli ile İmkan delili formunda ortaya çıkar. Craig'e göre İmkan delili şeklindeki modern Kozmolojik delili ilk ortaya koyan Farabi'dir.[26] O, delili temellendirmek için varoluş ve öz kavramları arasındaki ayırımdan yola çıkarak, delil için çok önemli olan zorunlu ve mümkün varlık kategorilerini oluşturur. Varlıklar ya zorunludur ya da mümkündür. Özü varoluşu gerektirmeyen varlıklar mümkün varlıklardır. Örneğin; adam, ağaç, tek boynuzlu at ya da yarı insan yarı at biçimindeki bir varlığı varoluşu gerekmeksizin düşünebiliriz. Özü varoluşu gerektiren varlık Zorunlu varlıktır. Bu varlık, Tanrı'dır, onun varoluşu ve özü aynıdır. Onun varoluşu mümkün varlıklarda olduğu gibi özüne katılmış değildir. Üçüncü bir kategori, varoluşu düşünülemeyen, düşünülmesi mantıki çelişki oluşturan varlıklardır ki, bu kategoriye de Muhal adı verilir. Mesela, dört köşeli bir çember böyle bir kavramdır.[27]

Verilen tanımlara göre Farabi'de İmkan delili formundaki Kozmolojik delili şu şekilde ifade edilebilir:

1.Mümkün varlıkların varoluşunun bir başlangıcı vardır.

---

[24] Farabi, El-Medinetü'l Fazıla, çev. Nafiz Danışman, 3. baskı, İstanbul 1990, s.15; ayrıca bkz. Farabi, Felsefenin Temel Meseleleri, çev. Mahmut Kaya ("İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri" içerisinde), İstanbul 2003, s.118
[25] Taylan, Necip, a.g.e., s.118
[26] Craig, William Lane, The Cosmological Argument From Plato to Leibniz, 2.baskı, London 2001, s.76
[27] Craig, William Lane, a.g.e., s.81; ayrıca bkz. Ülken, Hilmi Ziya, İslam Felsefesi-Kaynakları ve Etkileri, 5. baskı, İstanbul 1998, s.58 vd.

2.Varoluşunun başlangıcı olan her varlığın, varoluşunun bir sebebi olmak zorundadır.

3.Varoluşa sebep olan varlık, ya özü varoluşunu gerektiren (zorunlu) ya da özü varoluşunu gerektirmeyen (mümkün) bir varlıktır.

4.Hem varolan, hem de özü varoluşunu gerektirmeyen varlıkların serisi sonsuz ya da dairevi olamaz.

5.Öyleyse, bu sebepler serisi, varlığı kendisinden olan bir ilk sebepte durmak zorundadır. O'nun özü varoluşudur. O diğer varlıkların da varoluşunun kaynağıdır.[28]

İbn Sina (öl.1037) felsefesinde, sisteminin bir sonucu olarak Tanrı'nın varlığı baştan kabul edilmiştir. Varlık, şey ve zorunlu kavramları insan zihninde apriori olarak biçimlenmiştir. Yani, insan aklı varlığı, varlıkla aynı anlamı ifade eden şey'i, ve zorunluyu doğrudan doğruya kavrar. Onları kavramak için bir tanıma veya açıklamaya ihtiyaç duymaz.[29] Bu görüşleriyle, Varlık filozofu ünvanını hak etmiş olan İbn Sina'nın felsefesinde Tanrı'nın varlığı hakkında öne çıkan delil ontolojik delil olsa da[30] o varlığın tanımından ve sebeplilik ilkesinden yola çıkarak Kozmolojik delili de kullanır.

Farabi gibi, İbn Sina da, Kozmolojik delilinde öz-varoluş ve zorunlu-mümkün ayırımını kullanır. Zorunlu varlık, zorunluluğu kendinden olan (el-vacibü'l vücud bizatihi) ve başkasıyla zorunlu olan (el-vacibül vücud bigayrihi) olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunluluğu kendinden olan varlığın varolmak için dışarıdan bir şeye ihtiyacı yoktur. Varlığı kendisiyle kaimdir. Bir şeyin varlığı aklen zorunlu olmayıp, aynı zamanda imkansız da değilse bu varlık, mümkün bir varlıktır. Varlığı mümkün olabilen bir şeyin varolabilmesi için, onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebep gereklidir. Bu varlık, o sebep yoluyla zorunlu olur. Ancak, varlığının zorunluluğu kendisinden olanın, aynı anda başkasıyla da zorunlu olması mantık açısından çelişkidir. O, her açıdan bir, tek ve zorunlu bir varlıktır. Bu durumda mümkün varlıktaki zorunluluk,

---

[28] Craig, William Lane, a.g.e., s.85

[29] Kutluer, İlhan, İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul 2002, s.87; Altıntaş, Hayrani, İbn Sina Metafiziği, 2. baskı, Ankara 1992, s.77

[30] Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, 2. baskı, İstanbul 2000, s.35

arızi bir zorunluluktur.[31] Yani zorunlu varlığın özü varoluşunu gerektirirken, mümkün varlığın özü varoluşunu gerektirmez, bir sebebin etkisi ile ona sonradan eklenir.

İbn Sina, sebebi olan varlığı mümkün varlık, hiçbir şekilde sebebe dayanmayan varlığı da zorunlu olarak tanımladıktan sonra, mümkün varlıkların bir zorunlu varlıkta son bulması gerektiğini belirtir. Zorunlu varlık, bir ve sebepsiz olmalıdır. "Şayet, bir başka zorunlu varlık olsaydı, bu takdirde onların birbirinden bu ve şu ifadeleriyle ayırt edilmesi gerekecektir. Ayırt edilme ise, ya öze (zat) ya da araza (ilinek) ilişkin olacaktır. Eğer birbirinden ayırt edilmeleri arazî ise bu arazîlik ya her ikisinde veya sadece birinde bulunacaktır. Şayet birbirlerinden ayırt edilmeleri her ikisinde de arazî ise bu durumda onların her biri sebepli demektir. Çünkü, bir şeyin kendisi gerçekleştikten sonra, arazî olan ona katılır. Eğer arazîlik, varlığın gereği türünden bir şey ise ve birinde bulunup ötekinde bulunmuyorsa, bu takdirde kendisinde arazlık bulunmayan zorunlu varlık olur, öteki zorunlu varlık olmaz. Şayet aralarında ayırt edilmeyi sağlayan öze ilişkin bir şey ise ve her birindeki öze ilişkinlik ötekinden farklı ise, bu durumda her ikisi de birleşik olacaktır. Halbuki birleşik olan sebepli sayılır. Öyleyse bunların her ikisi de zorunlu varlık olamaz. Eğer bu öze ilişkinlik birinde bulunup, öteki her bakımdan bir olur ve kendisinde hiçbir şekilde birleşiklik bulunmazsa, kendisinde öze ilişkinlik bulunmayan, zorunlu varlıktır, öteki zorunlu varlık değildir."[32]

Sebeplilik ilkesinden yola çıkarak delili inşa eden İbn Sina'nın Kozmolojik delilini şu şekilde sistemleştirebiliriz:

1. Her varlık, ya mümkündür ya da zorunludur.
2. Şayet zorunlu ise, zorunlu varlık vardır, demektir.
3. Şayet mümkün ise yine zorunlu varlık vardır. Çünkü mümkün, bir varlık ise, varoluşu için bir sebebe gereksinim duyar. Bu sebep de mümkin ise, bu durumda onun da bir sebebi olacaktır ve bu şekilde birbirine sebep olan varlıklar zinciri oluşacaktır. Bu zincir sonsuz olamaz. Çünkü sonsuz

---

[31] Durusoy, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İstanbul 1993, s.66; ayrıca bkz. Altıntaş, Hayrani, a.g.e. s.51 vd.

[32] İbn Sina, Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine, çev. Mahmut Kaya ("İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri" içerisinde), İstanbul 2003, s.308

serinin ilk sebebi olmaz. Bu varoluşun bir sebebi olmayacak ve mümkün varlıklar da varolmayacaktır. Bu durum ise, saçmadır. O halde varoluşa sebep olanlardan oluşan zincir zorunlu bir varlıkta durmak zorundadır.

4.Öyleyse zorunlu varlık vardır ve bu varlık Tanrı'dır.[33]

Gazali (öl. 1111) Tanrı'nın varlığı hakkında Hudûs delilini kullanır. Bu delil felsefeden ziyade kelamın delili olarak bilinir. Kelamcılar delilin kaynağını Kur'an'a kadar götürürler. Kur'an'daki Hz. İbrahim'in Tanrı arayışını anlatan ayetler delile örnek olarak gösterilir. Bu ayetlerde Hz. İbrahim, akıl yürütme yoluyla, sonradan ortaya çıkan ve gelip geçici olan şeylerin Tanrı olamayacağı, Tanrı'nın daima varolan bir varlık olması gerektiği sonucuna ulaşır.[34]

Gazali, delili temellendirirken evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu kabul eder. Ateistler evrenin, bulunduğu şekliyle ezeli olduğunu ve evrenin bir yaratıcısı olmadığını kabul ederler. Filozoflar ise, evrenin hem ezeli hem de bir yaratıcısı olduğunu kabul ederler. Gazali'ye göre, her ne kadar geçersiz de olsa, ateistlerin görüşü filozoflardan daha tutarlıdır. Evrenin ezeli olduğunu kabul etmek de ateizmle eşdeğerdir. Bu durumda hiçbir delil Tanrı'nın varoluşuna olan ihtiyacı açıklayamaz.[35] Ona göre, evrenin ezeli olduğunu kabul etmek, filozofların dinden çıkmasına sebep olan üç meseleden biridir.[36]

Gazali, zorunlu varlık ile sadece, varlığının hiçbir şekilde bir sebeple ilişkisi bulunmayanı kasteder. Filozofların, özü bakımından zorunlu ve bir sebepten dolayı zorunlu ayırımını kabul etmez. Böyle bir ayırım, saçmadır. Zorunlu varlığın sebepsiz oluşu, kendi özü tarafından sebepli kılınmış olmasından değildir. Bilakis onun varlığının sebebi yoktur. Örneğin siyahlık için, kendi dışındakilerin renk olmasını engeller bir biçimde, o özü

---

[33] Craig, William Lane, a.g.e., s.96
[34] Aydın, Mehmet, a.g.e., s.44
[35] Gazali, Filozofların Tutarsızlığı, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 2005, s.79; ayrıca bkz. Craig, W.L., The Kalam Cosmological Argument, s.43
[36] Gazali, El-Munkızu mine'd-Dalal, çev. Hilmi Güngör, 5. baskı, İstanbul 1994, s.35; Ayrıca, evrenin ezeliliği ile ilgili delillerin Gazali tarafından nasıl çürütüldüğü hakkında bkz., Gazali, Filozofların Tutarsızlığı, s.57 vd.; Çubukçu, İbrahim Agah, Gazali ve Şüphecilik, 2. baskı, Ankara 1989, s.67 vd.

bakımından renktir, denemez.[37] Mümkün varlık da, varlığı için kendi dışında bir sebep bulunan şeydir.

Gazali'ye göre evrende gelip geçici şeylerin varlığı açık seçik bir hükümdür. Biz bunu tecrübe ile bilebiliriz. Bu geçici şeylere de başka geçici şeyler sebep olmuştur. "Alemde varolan her şeyin ya bir sebebi vardır veya yoktur. Eğer bir sebebi varsa onun da bir sebebi bulunmakta mı, yoksa bulunmamakta mıdır? Bu sorgulama sebebin sebebi için de geçerlidir. Bu durumda sebep-sebepli ilişkisi sonsuza dek sürüp gidecek –ki bu imkansız bir şeydir- veya bir noktada son bulacaktır. İşte o son, varlığı için sebep bulunmayan İlk Sebep'tir ve biz ona İlk İlke adını vermekteyiz. Eğer alem sebepsiz olarak kendiliğinden varolmuş olsaydı, böylece alem İlk İlke olarak ortaya çıkmış olurdu. Zira biz İlk İlke'den, sadece sebebi bulunmayanı anlıyoruz. Bu da zorunlu olarak vardır."[38]

Gazali, varolan her şeyin bir sebebi, sebebin de sebebi olduğunu söylemekle, sebeplilik ilkesini kabul ettiği görülür. Fakat O, sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğuna da karşı çıkar. Adet olarak sebep olarak kabul edilen şey ile sonuç diye kabul edilen şeyin arasını birleştirmek zorunlu değildir. Bunlardan birinin varolması diğerinin de varolmasını gerektirmediği gibi, birinin yok olması diğerinin de yok olmasını gerektirmez. Mesela, yanmakla ateşe girmek, ölüm ile boynun kesilmesi, aydınlıkla güneş gibi hususlar birbirine bağlı değildir. Allah'ın takdirinden dolayıdır.[39] Gazali'nin bu görüşü aslında mucizeleri mantıki olarak temellendirme çabasından kaynaklanır. Sebepliliğin zaruretini kabul etmeyen düşünürümüz, Bolay'ın da belirttiği gibi[40], bunların sadece bir alışkanlık bağlantısı olduğunu ileri sürerken yumuşak ve elastiki bir tabiat kanunu anlayışını benimsemekte ve tabiat aleminde mutlak ve kati bir zaruretten ziyade, bazı müdahalelerle seyri değiştirilen bir zarureti savunmaktadır.

Gazali'ye göre evrenin hadis olduğunun bir delili de, evrenin değişmelerden uzak olmamasıdır. Evren hareket ve sükun halindedir.

---

[37] Gazali, Filozofların Tutarsızlığı, s.85-86
[38] Gazali, Filozofların Tutarsızlığı, s.80
[39] Taylan, Necip, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İstanbul 1989, s.131
[40] Bolay, Süleyman Hayri, a.g.e., s.152

Hareket ve sükun halinde olan şeylerse hadistir. Filozoflar ise evrendeki değişmeleri kabul ettikleri halde, evrenin sonradan olmasını inkar ederler. Bu ise bir çelişkidir. Eğer değişmelerden uzak olmamakla birlikte evren öncesiz kabul edilirse, bu değişmelerin başlangıcı olmadığı ve feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu anlamına gelir. Bu imkansızdır, imkansızlığa götüren şey de muhaldir.[41]

Gazali'nin Hudûs delilinde zamanın kendisinin de bir başlangıcı vardır ve yaratılmıştır. Ona göre gelip geçici şeyler, zaman içinde değişiyorsa ve zaman da bu değişimin ölçüsüyse bu durumda zamanın da bir başlangıcı olmalıdır. Çünkü evrenin başlangıcından önce Tanrı'dan başka hiçbir varlık yoktur. Zaman evrenle birlikte varolmuştur.[42] Diğer taraftan, Aristo'nun zaman hareketin ölçüsüdür, görüşünü Gazali'nin de kabul ettiği görülür.

Gazali'nin kozmolojik delili şöyle ifade edilebilir;

1.Varolan her şeyin varoluşunun bir sebebi olması gerekir.

2.Evren hâdistir. Çünkü evrende gelip geçici varlıklar vardır. Bu varlıklara onlardan önce gelen başka geçici bir varlık sebep olmuştur. Bu geçici varlıklardan oluşan seri sonsuz olamaz. Zira, sonsuz bir serinin varolduğunu kabul etmek kendi içerisinde bir çok çelişkiyi içerir. O halde bu geçici varlıklar serisinin bir başlangıcı olmak zorundadır.

3.Öyleyse, evrenin varoluşunun bir sebebi, yani muhdisi vardır. Bu da yaratıcı, yani Tanrı'dır.[43]

Gazali'nin Kozmolojik delilinin en önemli tarafı, delilinin öncüllerinin modern fizikteki evren anlayışı ile güçlenmiş olmasıdır. Zira, onun delilinin en önemli noktası evrenin ezeli olmasını reddetmesi ve zamanın bir başlangıcı olduğunu kabul etmesiydi. 1929 yılında Edwin Hubble'ın evrenin genişlediğini gözlemlemesi ve bu gözlemden yola çıkarak evrenin başlangıcı hakkında Büyük Patlama teorisinin ortaya atılması, evrenin ezeli olduğu tezine karşı

---

[41] Gazali, Hudus Delili/Allah'ın Zatı, (el-İktisad fi'l İtikad, Beyrut 1983, s.19-25'den naklen çev. İbrahim Sezgül, Yaran, Cafer Sadık, "Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi" içerisinde.s.60

[42] Craig, W. L., a.g.e., s.47

[43] Craig, W. L., a.g.e., s.48

gözlemsel bir kanıt sağlamıştır. Ayrıca bu teoriye göre zaman da büyük patlama ile (t=0) ile birlikte başlamıştır.[44]

Ortaçağ Hristiyan felsefesinde, Aristo'nun İlk Muharrik olarak düşündüğü Tanrı kavramı, Hristiyan teolojisi ile uyumlu hale getirilmiş ve skolastik filozoflar için Aristo öğretisi, bir tür ikinci İncil konumuna gelmişti.[45] Thomas Aquinas (öl.1274) da bu filozoflardan biri olarak Aristo felsefesi ışığında felsefe ile teolojiyi bir araya getirmeye çalışmıştı. Ona göre Tanrı hakkında bilgi elde etmek, biri teolojik diğeri de felsefi olmak üzere iki yolla mümkün olmaktadır. Her iki yolun hedefi de Tanrı hakkındaki hakikati kavramaktır. Aslında felsefe de bu hakikati kavramak için bir araçtan ibarettir.[46]

Thomas Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığı prensip olarak kanıtlanabilir bir meseledir. Ancak o, kanıtlamada yöntem olarak ontolojik delile karşı çıkar. Zira, ontolojik delilde hareket noktası Tanrı kavramıdır. Tanrı isminin anlamı anlaşılır anlaşılmaz hemen Tanrı'nın varolduğu anlaşılır. Bu isimle kendisinden daha büyüğü kavranamayan şey kastedilir. Ancak gerçekte ve akılda varolan sadece akılda varolandan daha büyüktür. Bu sebeple Tanrı ismi anlaşılır anlaşılmaz onun aklen varolduğu bilindiğine göre bunu, onun gerçekte de varolduğu takip eder. O halde "Tanrı vardır" önermesi, ontolojik delile göre apaçıktır. Thomas Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığı ontolojik delilde açıklandığı şekliyle apaçık değildir. Çünkü hiç kimse apaçık olanın zıddını akıl yoluyla kabul edemez. Fakat "Tanrı vardır" önermesinin zıddı zihinsel olarak kabul edilebilir. Bu durumda Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için onun bizce bilinen etkilerinden hareket etmek gerekir.[47]

Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere ileri sürdüğü kanıtlar "beş yol" adı ile meşhur olmuştur.

1-Hareket delili

---

[44] Hawking, Stephen W., Zamanın Kısa Tarihi,çev.Sabit Say-Murat Uraz, İstanbul tsiz, s.21

[45] Joad, C.E.M., Dünyanın Büyük Felsefeleri, çev. Semih Umar, İstanbul 1985, s.37

[46] Dönmez, Süleyman, Aziz Thomas'ta Felsefe- Teoloji İlişkisi, Adana 2004, s. 6 vd.

[47]Thomas Aquinas, Tanrı'nın Varlığını İspat Etmek İçin Beş Yol, çev. İbrahim Sezgül, Yaran, Cafer Sadık, "Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi" içerisinde., Samsun 1997, s.67 vd.

2-Fail neden delili

3-İmkan delili

4-Varlıklar arasındaki derecelenmeden elde edilen delil

5-Gaye delili

Hareket delili, Thomas Aquinas'a göre en açık seçik delildir. Evrende gördüğümüz bazı şeylerin hareket halinde oldukları açık ve kesindir. Hareket eden her şey bir başkası tarafından hareket ettirilir. Hareket, bilkuvveden bilfiile değişimden başka bir şey değildir. Mesela, ateş gibi aslında sıcak olan şey kuvve olarak sıcak olan odunu yakar ve bu şekilde odunun sıcaklığı fiil haline dönüşür. Fiil halinde sıcak olan aynı anda kuvve halinde sıcak olamaz, fakat aynı zamanda kuvve olarak soğuk olabilir. Böylece bir şeyin bir açıdan hem hareket ettirici, hem de hareket ettirilen olması, yani kendini hareket ettirmesi imkansızdır. Öyleyse hareket ettirilenin bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Eğer hareket ettirenin kendisi de hareketli ise onun da bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Bu şekilde sonsuza kadar gidilemez. O halde, başka hiçbir şeyin hareket ettirmediği bir ilk hareket ettiriciye varmak zorunludur ve bu da Tanrı'dır.[48]

Swinburne, Thomas Aquinas'ın birinci yolunun daha ziyade fiziki objelerdeki değişimden hareket ettiğini söyler. Yani, fiziki objelerde bir değişim vardır ve bu değişim Thomas Aquinas'a göre şaşırtıcıdır ve bu değişimin kaynağı olarak Tanrı'ya müracaat eder. Swinburne'e göre ise, bu değişmede şaşırtıcı bir şey yoktur, fiziki objelerin değişir olması, değişmez olmasından daha şaşırtıcı değildir. Varlıklardaki olağan değişmeden hareket ederek delil getirmek ona göre kozmolojik değil, teleolojik delildir ve Thomas Aquinas'ın sadece ikinci ve üçüncü yolu kozmolojik delilin bir versiyonu olarak kabul edilebilir.[49]

Beş yoldan ikincisi fail sebep delilidir. Duyular dünyasında bir fail sebepler düzeni olduğunu biliyoruz. Bir şeyin kendisinin fail sebebi olduğu hiçbir durum bilinmiyor. Fail sebeplerde sonsuza kadar gitmek mümkün değildir. Birincisi ara sebebin, ara sebep de son sebebin sebebidir. Böylece

---

[48] Thomas Aquinas, a.g.e.,s.72

[49] Swinburne, Richard, The Existence of God, Clarendon Paperbacks 1991, s.118

fail sebepler arasında ilk sebep yoksa, ne ara sebep ne de son sebep olacaktır. O halde herkesin Tanrı adını verdiği bir ilk Fail Sebep kabul etmek zorunludur.[50]

Üçüncü yol, imkan ve zorunluluktan hareket eder. Tabiatta varolmaları mümkün olan ve olmayan şeyler vardır. Bunların daima varoluşu imkansızdır. Hiçbir şeyin olmadığı bir zaman varsa, herhangi bir şeyin varolmaya başlaması imkansız olurdu. Böylece hiçbir şey varolmazdı ki, bu saçmadır. Bütün varlıklar mümkünse, varlığı zorunlu olan bir şey de varolmalıdır. Fakat zorunlu varlığın zorunluluğu başka bir sebebe bağlı ise, bu şekilde sonsuza kadar gidilemez. Öyleyse kendi zorunluluğunu başkasından almayıp içinde taşıyan, ama başkalarının zorunluluğuna sebep olan bir varlığı kabul etmek zorundayız ki, herkes bu varlıktan Tanrı olarak bahseder.[51]

Dördüncü yol, varlıklar arasındaki derecelenmeden çıkar. Daha fazla, daha az ifadeleri en yüksek olan şeye göre doğrulanır. Ateşin en yüksek ısı olduğu gibi, iyilik de en yüksek iyilikte bulunur. En yüksek iyilik de, Tanrı adını verdiğimiz varlıkta bulunur.[52] Thomas Aquinas'ın bu delilinin, kozmolojik delilin bir versiyonu olmaktan ziyade, Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili olduğu söylenebilir.[53]

Swinburne, Thomas Aquinas'ın Tanrı kanıtlamalarının ikna edici olmadığı kanaatindedir. Hatta ona göre, Tanrı kanıtlamaları Thomas Aquinas'ın felsefi sisteminin en zayıf kısımlarıdır.[54]

Kozmoloji açısından modern bilimin başlangıcı sayabileceğimiz yeniçağda evren telakkilerinde de büyük değişimler meydana geldi. Bu değişimlerin ilki, yeryüzünün ve dolayısıyla insanın evrenin merkezi olmadığının Kopernik (öl.1543) tarafından keşfedilmesiydi.[55] Onun güneş merkezli evren modelinde dünya ve tüm gezegenler, güneş etrafında aynı

---

[50] Thomas Aquinas, a.g.e., s.72

[51] Thomas Aquinas, a.g.e., s.73; ayrıca Thomas Aquinas'ta Tanrı kanıtlamaları için bkz. Küken, Gülnihal, İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, İstanbul 1996, s.167 vd.

[52] Thomas Aquinas, a.g.e., s.73

[53] Başçı Vahdettin, Aquino'lu Thomas'da Tanrı Anlayışı, Felsefe Dünyası, Mart 1993, Sayı:7, s.54

[54] Swinburne, Richard, a.g.e., s.118

[55] Jonker, Frederik H., God in Our Time, 1.baskı, London 2004, s.21

yönde dönerler. Bu modelin önceki yeryüzü merkezli evren modeline göre basitlik ve açıklama gücü gibi bir çok üstünlükleri vardı.[56] Kopernik modelini gözlemlerle geliştiren ve hatalarını düzelten Danimarkalı gökbilimci Tycho Brahe (öl.1601) oldu. O, güneş tutulmasının gökbilim ile önceden bilinebileceğinin farkına varmıştı ki[57], bu evrenin mekanik izahı yolunda önemli bir adımdı.

Kozmolojideki yeni gelişmeler, Alman astronomi bilgini Kepler (öl.1601)'in gezegenlerin hareketine dair üç yasayı ortaya koymasıyla devam etti. Birinci yasa, "tüm gezegenlerin yörüngeleri, bir odağında güneş olan elipslerdir", ikinci yasa "güneşten gezegene uzanan bir çizgi, eşit zamanda eşit alanları tarar" ve üçüncü yasa "bir gezegen güneşten ne kadar çok uzaksa, yörüngesinde o kadar daha yavaş hareket eder" şeklindedir.[58] Kepler'de gezegenlerin hareketinin bu şekildeki mekanik izahı, aslında Tanrı'yı da dışlamıyordu.

Galileo (öl.1642)'ye göre evren, matematik dili ile ifade edilebilirdi. Ona göre evrenin kitabı matematik dili ile yazılmıştır ve harfleri de geometrik şekillerdir. O, dünyanın nasıl işlediğini anlamak için deneyler yapacak ve bu deneylerin sonuçlarını matematik kullanarak çözümleyecekti. Düşen cisimler yasasını bu yöntemi kullanarak keşfetmişti. Yine aynı yöntemle, yatay hareket halindeki bir cismin doğal durumunun, sabit hızla sonsuza kadar yatay hareketini sürdürmek olduğu sonucuna ulaştı. Nihayet, yeryüzü ve onun üzerindeki her şeyin, yerin dönmesi sebebiyle, hep birlikte yatay hareket halinde olduğunu ortaya koydu. Evren hakkındaki bu izahlar, Aristo felsefesinden tamamen ayrılıyordu.[59] Galileo, bu düşüncelerinden dolayı Engizisyon tarafından suçlu bulundu ve sözlerini geri alması sağlandı.

Galileo'yu takip eden Isaac Newton (öl.1727) da evreni mekanik olarak açıkladı. Onun üç hareket yasası evrendeki bütün oluşu açıklıyordu. Bu yasalara göre; her cisim üzerine bir kuvvet etki etmedikçe ya hareketsizlik

---

[56] Cushing, James T., Fizikte Felsefi Kavramlar, C.1, çev. B.Özgür Sarıoğlu, İstanbul 2003, s.90 vd.
[57] Cushion, James T., a.g.e., s.98
[58] Goodstein, David L.-Goodstein, Judith R, Feynman'ın Kayıp Dersi, çev. Zekeriya Aydın, 4.baskı, Ankara 2003, s.14
[59] Goodstein, David L.-Goodstein, Judith R, a.g.e.,s.16 vd.

halinde veya hareket halinde kalmaya devam eder. Hareketteki değişiklik, etki ettirilen hareket ettirici kuvvetle orantılıdır ve o kuvvetin uygulandığı doğru çizginin yönünde olur. Her etkiye her zaman karşı olan eşit bir tepki vardır veya iki cismin birbiri üzerindeki karşılıklı etkileri her zaman eşittir ve karşıt parçalara yöneliktir.[60] Newton'un en önemli ilerlemelerinden biri de dünya hakkında keşfedilmiş yasaları Ay'ın ve gezegenlerin hareketine de uygulamasıydı.[61]

Yeniçağ fiziğinde evrendeki bütün oluş ve hareketler yasalarla izah edilince, artık evren hakkında geriye açıklanacak hiçbir şey kalmıyordu. Dolayısıyla, kozmolojik delilin hareket noktası olan, evrenin izah edilmesi prensibi ortadan kalkıyordu. Yaratma eyleminin yeri nedensel bir faile indirgenmişti. Tabiat aşkın bir varlıktan bağımsız olarak tek başına düşünülebilirdi. Nedensellik, mekanist hareket teorisinde düşünülen tek bir etkene indirgendi. Bu etkide Tanrı, fail sebep değildi. Süreç, hareket eden nesnenin doğasında bulunan bir kuvvetin varsayımı ile başlamıştı. Aslında Descartes ve Newton gibi mekanizmin kurucuları fiziki mekanizm için Tanrı'nın yaratma eylemini zorunlu görmüşlerdi.[62]

Mekanist tarzda açıklanan nedensellik düşüncesinin evrenin izahı için yeterli olmadığını ileri süren Leibniz (öl.1716), kozmolojik delilin en güçlü versiyonlarından birini inşa etti. Leibniz felsefesinde Tanrı'nın varlığının ispat edilmesi önemli bir yer işgal eder. Ona göre Tanrı'nın varlığının akli olarak savunulması ve karşı delillerin de çürütülmesi gerekir, aksi halde ona inanmamız için bir sebep kalmaz. Çünkü sağlam ve mantık kurallarına uygun olarak çürütülen her şey kesinlikle yanlıştır. Bir şey hakikat ise, o şey asla akla zıt olamaz. Ona karşı yapılacak itiraza gerektiği şekilde cevap vermek mümkündür. O halde Tanrı'nın varlığını, mantık kurallarına uygun sağlam deliller ile temellendirmeliyiz.[63]

---

[60] Newton, Isaac, Doğal Felsefenin Matematik İlkeleri, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1998, s.79
[61] Cushion, James T., a.g.e., s.158
[62] Dupre, Louis, On the Intellectual Sources of Modern Atheism, International Journal for Philosophy of Religion, 45: 1-11, 1999, s.4
[63] Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, çev. Hüseyin Batu, İstanbul 1946, s.10 ve 60.

Leibniz'in geliştirdiği kozmolojik delilin hareket noktası çelişmezlik ve yeter-sebep ilkeleridir. Birinci ilkeye göre, içinde çelişme olan yanlış, onunla çelişik olan da doğrudur. Yeter-sebep ilkesi de, bir olgunun niçin böyle olup da başka türlü olmadığını açıklayabileceğimiz ilkedir.[64] Ne fert olarak ne de bir bütün olarak varolan şeylerin kendilerinde, varoluşlarının yeter sebebi bulunamaz. O, dünyadaki varoluşu açıklamak için geometri kitabı örneğini kullanır. Buna göre, sonrakilerin kendisinden kopya edildiği bir ilk geometri kitabının varlığını kabul edersek, bu durumda mevcut bir geometri kitabının izahı kendisinden bir önceki nüshayla, onun izahı da yine bir önceki nüshayla yapılacaktır. İşte evrenin farklı durumları da bu kitabın farklı nüshaları gibidir, her bir durum kendisinden önceki durumla açıklanır. Önceki durumlarda ne kadar geriye gidilirse gidilsin, bir evrenin niçin yok değil de varolduğunu açıklayan bir yeter sebep, bu süreçler içerisinde bulunmayacaktır.[65]

Leibniz'e göre evrenin öncesiz olduğunu kabul etmek de, yeterli bir açıklama değildir. Çünkü bu durumda izah, durumlar serisinin her bir üyesi için geçerli olacak, seri bütün olarak izah edilmemiş kalacaktır. Öyleyse, sebebin serinin dışında olduğu çok açıktır. Yani evrenin öncesiz olduğunu kabul etsek bile nihai bir sebebin izah için gerekli olduğu sonucundan kaçamayız. Nihai sebep de evrenin dışında olacağından, evreni oluşturan durumlar ve şeylerden farklı, kendisinin hiçbir sebebi olmayan, evrendeki her şeyin sebebi olan mutlak ve metafizik olarak zorunlu bir varlık var olacaktır. Mevcut evren, teorik ya da fiziki olarak zorunlu olsa bile, mutlak ve metafizik olarak zorunlu değildir. Evrendeki her şey taşıdığı öze göre, öz de varolmak için mücadele eder. Varolan şeyler de mümkündürler ve güçleri oranında varolmaya meyillidirler. Fakat niçin yokluğa değil de varolmaya meyilli olduğu hala açıklanabilmiş değildir.[66] Bu durumda evrenin varlığı kaba bir gerçek olarak ortada durur[67] ki, bu da bir açıklama değildir.

Netice olarak, Leibniz'de fiziki zorunluluk metafizik zorunluluğa dayanır ve evren metafizik olarak zorunlu değildir. Şeylerin son sebebinin zorunlu bir

---

[64] Leibniz, Monadoloji, çev. Suut Kemal Yetkin, 2.baskı, İstanbul 1997, s.7
[65] Leibniz, Philosophical Writings, İng.çev. Mary Morris, 2.baskı, London 1956, s.32
[66] Leibniz, a.g.e., s. 34
[67] Swinburne, Richard, a.g.e., s. 125.

cevherde son bulması gerekir ki, işte biz buna Tanrı adını veriyoruz. Tanrı, bütün varlığın yeter sebebi olduğundan kendisinden bağımsız hiçbir şey bulunmaması, hiç sınırı olmaması ve mümkün olan her gerçeği içine alması gerekir. Tanrı, aynı zamanda mutlak yetkin varlıktır. Diğer varlıklar yetkinliklerini Tanrı'dan, yetkinsizliklerini de sınırsızlık gücü olmayan kendi tabiatlarından alırlar. Onları Tanrı'dan ayıran bu noktadır. Tanrı, sadece varlıkların kaynağı değil, gerçek oldukları ölçüde özlerin, ya da imkan içinde gerçek olanın da kaynağıdır. O olmasa, imkan alanında gerçek hiçbir şey bulunmayacağı gibi, gerek var, gerekse mümkün hiçbir şey olmayacaktır.[68]

Görüldüğü üzere Leibniz'in inşa ettiği kozmolojik delil, evrenin sonsuz kaba bir gerçek ya da mekanik olarak izahının yeterli olduğu tezine karşı, yeter-sebep ilkesine dayanan alternatif bir açıklama getirmiştir. Bertrand Russell (öl.1970)'a göre, onun delili geçersiz olsa da delilin en güçlü versiyonudur ve diğerleri gibi kolay reddedilemez.[69] Swinburne de, kozmolojik delilin kendisine kadar en güçlü şeklinin onun tarafından ortaya koyulduğunu kabul eder ve kendi delilini oluştururken Leibniz'in delilini eleştirerek yola çıkar. Swinburne, ona yönelttiği eleştirilerin delilin tüm versiyonlarına da uygulanabileceğini belirtir.[70]

20. yüzyıl fizikte yeni teorilerin ileri sürüldüğü ve bunların evren telakkilerinde önemli değişimlere yol açtığı bir yüzyıl oldu. Daha önce Newton'un hareket yasalarına göre, kuvvetlerin etkisinde olan bir cismin izleyeceği yolu hesaplamak mümkündü. Bir parçacığın bir andaki konumunu ve hızını bilebilirsek, onun geçmiş ve gelecek durumlarını da kesin olarak bilebilirdik.[71] Halbuki bu yüzyılda popüler olan kuantum teorisinde kesinlik ortadan kalkıyor, belirsizlik ilkesiyle her ölçüm, her mesele bulanık bir durum alıyor ve teori, felsefi açıdan şaşırtıcı ve tartışmalı sonuçlar doğuruyordu.[72] Kuantum mekaniğinin esas ilgi alanı aslında ufak ölçekli atomlar ve onların

---

[68] Leibniz, Monadoloji, çev. Suut Kemal Yetkin, 2.baskı, İstanbul 1997, s.9

[69] Russell, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi, çev. Muammer Sencer, c.2, 4. baskı, İstanbul 1994, s.346

[70] Swinburne, Richard, a.g.e., s.119

[71] Barrow, John D., Olanaksızlık- Bilimin Sınırları ve Sınırların Bilimi, çev. Nermin Arık, İstanbul 2002, s.37

[72] Saçlıoğlu, Cihan, Felsefenin Kuantum Mekaniksel Temelleri, Ankara 2004, s.10

birleşmesidir. Teori, Alman fizikçi Heisenberg (öl.1976)'in belirsizlik prensibine dayanır ki, bu prensip bütün fiziksel niceliklerin rastlantısal biçimde dalgalandığını kabul eder. Atomik ölçekte bir parçacığın hızı ya da enerjisi gibi özellikler belirsizdir. Atomik ölçek küçüldükçe dalgalanmalar daha da artar ki, bu da belirsizliğin artmasına sebep olur. Enerji kısa müddetler için belirsiz olur ve bu da enerji değerinin öngörülemez biçimde değişebileceği anlamına gelir.[73] Buna göre kuantum mekaniğinde bir cismin aynı andaki konumunu ve hızını değişmez bir Planck sabiti[74] ile tanımlanmış kritik bir sınırdan daha iyi bir hassasiyetle ölçmek imkansızdır. Bu sabit ve onun belirlediği kesinlik sınırı, evrenimizi tanımlayan özelliklerden biridir.[75]

Kuantum mekaniği, kozmolojik delilin en çok "her olayın bir sebebi vardır" önermesini etkiledi. Çünkü teoriye göre atom altı evrende parçacıkların davranışları genelde önceden bilinemez. Bu andan geleceğe bir parçacığın ne yapacağından emin olamayız. Eğer bir olay atom altı parçacıkla ilgiliyse, doğal olarak önceden bilinemez, dolayısıyla o olayın bir nedeni yoktur, yani sabit olarak kabul edilebildiği gösterilebilen bir yere onun varmasının bir yolu yoktur. Sonuç aslında rastlantısaldır. Parçacık, ne bir uyum içinde, ne de bir sebep olmadan bir yerde, birden ortaya çıkıverir.[76] Einstein, evrenle Tanrı arasındaki ilişkinin kuantum mekaniğinin gerektirdiği şekilde belirsiz ve rastlantısal olmasını kabul etmedi ve bu konudaki düşüncelerini ünlü "Tanrı zar atmaz" sözü ile dile getirdi.[77]

Albert Einstein (öl.1955), ondokuzuncu yüzyıl biliminin mutlak durağanlık ve bütün saatlerin ölçeceği mutlak zaman fikrini yıktı. Onun görelilik teorisinde her gözlemcinin kendi zaman ölçüsü vardır ki, bunu ikizler

---

[73] Davies, Paul, Bir Zaman Makinesi Yapmak, çev. Ahmet Ergenç, İstanbul 2003, s. 91

[74] Planck sabiti, Alman fizikçi Max Planck (öl.1947) tarafından 1900 yılında ortaya konulan, parçacığın konumu ve hızı ile ilgili hipotezdir. Hipoteze göre, bir parçacığın konumu ne kadar kesin biçimde ölçülmeye çalışılırsa, hızı o kadar az kesinlikle ölçülebilir ve hızı ne kadar kesin biçimde ölçülmeye çalışılırsa, konumu o kadar az kesinlikle ölçülebilir. Yani, bir parçacığın konumundaki belirsizliğin, hızındaki belirsizlikle çarpımı, her zaman Planck sabitinden büyüktür.

[75] Barrow, John D., a.g.e., s.35

[76] Davies, Paul, Tanrı ve Yeni Fizik, çev. Murat Temelli, 3.baskı, İstanbul 1995, s.88

[77] Hawking, Stephen, Ceviz Kabuğundaki Evren, çev. Kemal Çömlekçi, İstanbul 2002, s.26

paradoksu ile açıklamıştır. İkizlerden biri olan a, ışık hızına yakın bir hızla uzay yolculuğuna çıkarken, ikizi b, dünyada kalır. Zaman, a'nın hareketi nedeniyle dünyada kalan ikizin algıladığından daha yavaş ilerler. Böylece uzay yolcusu a, geri döndüğünde ikizi b'nin kendisinden daha fazla yaşlandığını görecektir. Her şeyin göreli olması, mutlak ve manevi hiçbir standardın olmadığını düşündürüyordu.[78] Çünkü görelilik teorisi, evrensel bir şimdiki zamanı dışarıda bırakır. Bu durumda Tanrı ile zaman arasındaki ilişki ne olacaktır? Teoriye göre zaman, fiziki evrenin bir parçasıdır, esnektir ve maddenin davranışına bağlı olarak eğilebilir ve bükülebilir. Fizik ve doğa felsefesi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Paul Davies (1946-)'e göre, uzay ve zaman birbirinden ayrılamaz oldukları için, zamanı yaratmayan Tanrı uzayı da yaratamaz. Tanrı'nın zamanın dışında olduğu kabul edilirse, zamansız bir Tanrı'nın zaman içinde nasıl eylem yaptığını anlamak da zorlaşır. Örneğin Tanrı, zamansız ise, düşünme zamana bağlı bir etkinlik olduğu için o bilgi sahibi olamaz.[79] Anılan teorinin kozmolojik delil açısından önemi, evrenin başlangıcı hakkındaki araştırmalarda kullanılmasıdır. İngiliz astrofizikçi Stephen Hawking (1942-)'e göre Einstein'ın görelilik teorisi, evrenin ve zamanın büyük patlama ile başladığı sonucuna götürür, fakat teorisi bu noktada çöker. Bunun sebebi de, "Tanrı zar atmaz" diyerek kuantum mekaniği ve belirsizlik ilkesini reddetmesidir.[80]

Kozmolojide yirminci yüzyılın en önemli gelişmesi, evrenin genişlediğinin keşfedilmesi oldu ve bu sonuç gözlem verileri ile desteklendi. Daha önce evrenin durağan olduğuna ve merkezinin de Samanyolu galaksisi olduğuna inanılıyordu. 1922 yılında Rus fizikçi Alexander Friedmann (öl.1925), durağan olmayan evren modelini ortaya attı. Bu modele göre evren, yoğunluğu son derece yüksek bir durumdan başlayarak zaman içinde genişliyordu. İlk patlamadan sonra genişlemeye başlayan evren, gittikçe daha dağınık bir duruma geliyordu. Friedmann'ın teorik olarak ortaya koyduğu model, 1929'da Amerikalı astronom Edwin Hubble (öl.1953)'ın

---

[78] Hawking, Stephen, a.g.e., s.11
[79] Davies, Paul, a.g.e, s.257
[80] Hawking, Stephen, a.g.e., s.79

gözlemleri ile daha da güçlenmişti. Hubble, doppler kaymalarından[81] yola çıkarak evrenin genişlemekte olduğunu ve galaksilerin sürekli birbirinden uzaklaştığını keşfetmişti. Uzak yıldızlardan ve galaksilerden gelen ışık ile bu cisimlerin hızları ölçülebiliyordu. Bu ışığa tayf çizgileri adı veriliyordu. Tayf çizgilerinin kırmızıya doğru kayması uzaklaşma hareketinin bir sonucuydu. O, galaksilerin uzaklıklarının uzaklaşma hızıyla doğru orantılı olduğunu da keşfetmişti. Bunun sonucu düzgün olarak genişleyen bir evrendi. Eğer galaksilerin uzaklaşma hızları, uzaklıklarıyla doğru orantılıysa, bütün galaksiler için hızın uzaklığa oranı sabit olması gerekiyordu. Hubble sabiti adı verilen bu oran evrenin şu andaki genişleme hızıdır. Galaksiler zamanla birbirlerinden uzaklaştıkları için geçmişte birbirlerine daha yakın olmaları gerekiyor. Geriye doğru gittikçe galaksiler birbirlerine yaklaşacak ve kalabalıklaşacaktır. Öyle bir an olacak ki, evrendeki bütün madde, yoğunluğu sonsuz olan bir noktada sıkışmış olacaktır. İşte bu durum 10-20 milyar yıl önceki "büyük patlama" an"ıdır. Evrenin doğum anı olan büyük patlamaya doğru sıcaklık sürekli artar ve patlama anından itibaren evren genişledikçe de soğumaya başlar.[82]

Büyük patlama teorisinin en önemli tarafı evren ve zaman için bir başlangıç öngörmesidir. Teoriye göre, bir başlangıcın varolduğu ve bu an'dan önce zamanın kendisinin bir anlamı olmadığı mantıki olarak tutarlı görülmüştür. Bu an, mutlak sıfır zamanıdır. Teoride evrenin ilk ortaya çıkışı açıklanmış olsa da, bu açıklama hareketin kendisi ile sınırlı kalmış, hareketi yöneten kuvvetlere hiç değinilmemiştir. Nitekim, Nobel ödüllü Amerikalı fizikçi Steven Weinberg (1933-)'e göre, evren hakkındaki bilgimiz arttıkça, evrenin anlamı konusundaki görüşümüz giderek bulanıklaşmaktadır.[83]

Evrenin ve zamanın başlangıcı hakkında bir başlangıç öngörülmüş olması, bunların hâdis olduğu önermesinden hareket ederek temellendirilen

---

[81] Doppler kayması, galaksilerden dünyaya gelen tayf çizgilerinin, galaksi bizden uzaklaşıyorsa kırmızıya, galaksi bize yaklaşıyorsa maviye kaymasıdır.
[82] Lihtman, Alan, Yıldızların Zamanı, çev. Murat Alev, 8. baskı, İstanbul 1999, s.101 vd.; ayrıca bkz.,Silk, Joseph, Evrenin Kısa Tarihi, çev. Murat Alev, 12. baskı, Ankara 2003, s.32
[83] Weinberg, Steven, İlk Üç Dakika, çev. Zekeriya Aydın-Zeki Aslan, 7.baskı, Ankara 1998, s.143

kozmolojik delil versiyonlarına bilimsel bir destek sağlamıştır. Gerçekten de evrenin bir başlangıcı olduğu kabul edildiğinde Tanrı'nın varolduğu tezi makul olarak savunulabilecektir. Hawking'e göre de, "evrenin bir başlangıcı oldukça, bir yaratıcısı olduğunu varsayabiliriz. Ama evren gerçekten tümüyle kendine yeterli, sınırsız ve kenarsız ise, ne başı ne de sonu olacaktır, yalnızca olacaktır. O halde bir Yaratan'a ne gerek vardır?"[84] Hawking, büyük patlamanın zamanın başlangıcı olduğunu kabul etmez. O, reel zaman ve sanal kavram ayırımına başvurarak zamanın sınırsızlığı önerisini getirir. Bu ayırımda zaman için başlangıç kavramı anlamsız hale gelir. Ona göre, zaman yok, uzayın bir başka doğrultusu vardır. "Önce" ve "sonra" kavramlarını içerdiğinden dolayı "yaratılış" da yoktur, dolayısıyla evrenin başlangıcı da yoktur.[85]

Swinburne'e göre, evrenin başlangıcı olup olmadığı konusunda gerek apriori, gerekse aposteriori deliller ikna edici değildir. Büyük patlama teorisi sadece evrenin başlangıcı olup olmadığıyla ilgili değil, evreni oluşturan elementler ve bunların birbirleri ile ilişkileri hakkında iyi bir aposteriori delil olsa da, onun önceki yoğun durumdan patlamayla ortaya çıktığını açıklamak yeterli değildir. Büyük patlamanın teoride açıklanmayan metafizik sonuçlarını da değerlendirmek gerekir.[86] Fakat filozofumuza göre, inşa edilecek kozmolojik delil, evrenin başlangıcı olduğu kabul edildiğinde de, sonsuz olduğu kabul edildiğinde de geçerli olacak şekilde olmalıdır. Ona göre, evren sonsuz kabul edildiğinde Tanrı'ya ihtiyaç olmadığını ileri süren Hawking'in iddiası tutarsızdır. Evrenin bir başlangıcı varsa, Tanrı, onu başka değil de bu şekilde başlatmıştır. Eğer sonsuz ise, Tanrı'nın onu olduğu biçimde, doğa yasalarıyla her an varlıkta tuttuğu kabul edilebilir.[87]

Ana hatlarıyla kısa bir tarihçesini verdiğimiz kozmolojik delilin Swinburne öncesi eleştirilerini de özet olarak sunmak, filozofumuzun bu

[84] Hawking, Stephen W., Zamanın Kısa Tarihi, s.152
[85] Coles, Peter, Hawking ve Tanrı'nın Aklından Geçenler, çev. Adil Baktıaya, İstanbul 2001, s.63; ayrıca bkz. Hawking Stephen W., a.g.e., s.153 vd.
[86] Swinburne, Richard, Space and Time, 2. baskı, London 1981, s.258
[87] Swinburne, Richard, Tanrı Var mı?, çev. Muhsin Akbaş, Bursa 2001, s.58

eleştiriler ışığında da incelenmesini sağlayacak ve onun versiyonunu doğru değerlendirmek için yararlı olacaktır.

b) Delile Yöneltilen Eleştiriler:

Kozmolojik delile en ciddi eleştiri yönelten filozofların başında Immanuel Kant (öl.1804) gelir. Onun delili eleştiri gerekçesi teolojik değil, epistemolojiktir. Kant'a göre, bütün bilgiyi oluşturan iki ana unsur vardır ki, bunlar algı ve kavramdır. "Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kör"dür. Bilginin oluşması için kavramlar yanında somut algılar da gereklidir. Sadece duyu verileri de bize bilgi sağlamazlar, onların da düşünce bağlarıyla bağlanmaları gerekir. Zaman ve mekan her türlü algının temel formlarıdır ve zihinde apriori olarak bulunurlar.[88] Buna göre Kant'ta, her türlü kavramın objektif geçerliliği bilgi temelinde ele alınmıştır. Yani gerçeklik üzerine her önermeyi doğrulayabilecek tek şey deney içeriğidir. Tanrı kavramının da bir obje bilgisi içermesi için deneyden gelen bir içeriğe ihtiyacı vardır.[89] Böylece, metafiziğin ve Tanrı kavramının epistemolojik açıdan bir geçerliliği yoktur. Kant'ın bilgi teorisi açısından Tanrı'nın varlığına dair delillere getirdiği eleştiri, esas olarak ontolojik delile yöneliktir. O, Tanrı kavramından hareket eden bu delilin aslında boş bir kavramdan hareket ettiğini söylemekte, ontolojik delil dışındaki diğer delilleri de bu delile indirgemekte ve ontolojik delile yönelttiği tüm eleştirileri diğer deliller için de geçerli saymaktadır.

Kant'a göre kozmolojik delil, herhangi bir varlığın koşulsuz varoluşundan, onun sonsuz gerçekliğine ulaşır ki, bu anlamda inandırıcılığı en fazla olan delil bu delildir. Kant, eleştirisine esas olarak Leibniz'in versiyonunu dikkate alır. Ona göre kozmolojik delilin Leibniz versiyonu, bir şey varsa, mutlak olarak zorunlu varlık da olmalıdır, şeklinde ifade edilebilir. En azından ben var isem, mutlak olarak zorunlu olan varlık da vardır. Ben varım, önermesi küçük öncüldür ve tecrübeye dayanır; mutlak zorunlu bir varlık vardır, önermesi ise büyük öncüldür ve tecrübeden çıkarılmış sonuçtur.

---

[88] Heimsoeth, Heinz, Immanuel Kant'ın Felsefesi, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1986, s.79

[89] Cassirer, Ernst, Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, çev.Doğan Özlem, 2.baskı, İstanbul 1996, s.221

Delilin hareket noktası tecrübedir ve tecrübenin nesnesi evren olduğu için delil, Kant'a göre kozmolojik delil adını almıştır.[90]

Zorunlu bir varlığın düşünülmesini mümkün kılan yegane kavram, Kant'a göre özü varlığını gerektirme kavramıdır, yani bu kavram düşünüldüğünde mutlak bir varlık zorunlu olarak vardır, demektir. Delil kendisini güvenilebilir kılmak için tecrübeye dayanarak, sanki ontolojik delilden farklıymış gibi gösterir. Aslında, bu büyük bir yanıltmadır. Çünkü tecrübeden, sadece zorunlu bir varlığın varoluşunu çıkarmak için faydalanmakta, bu varlığın sıfatlarının neler olduğu sorusunu da sadece kavramlara başvurarak açıklamaktadır. Kant'a göre, kozmolojik delil diye bilinen delil aslında, bütün inandırıcılık gücünü sadece kavramlardan yola çıkan ontolojik delilden almakta ve tecrübeden yola çıkması sadece görünüşte kalmaktadır. Zira, önce zorunlu bir varlık kavramı düşünülmekte, sonra tecrübe bu kavrama ulaşmak için bir basamak olarak kullanılmaktadır. Ona göre, tecrübe bizi mutlak zorunluluk kavramına götürebilir, ancak bu zorunluluğun muayyen bir şeye ait olduğunu göstermede tamamen yetersizdir.[91]

Kant kozmolojik delilin zayıf noktalarını şu dört noktada toplar;

1.Her mümkün olan şeyin bir sebebi olduğu ilkesi, duyular dünyasında anlamlıyken, bunun dışında hiçbir zaman, hiçbir anlamı yoktur. Çünkü sırf zihinsel olan mümkün kavramından nedensellik ilkesi çıkarılamaz ve nedensellik ilkesinin duyular dünyasının dışında kullanımı için hiçbir ölçüt yoktur. Ancak kozmolojik delil, bu ilkeyi duyular dünyasının ötesine geçmek için kullanır.

2-Kozmolojik delil, duyular dünyasında sebeplerin sonsuz bir dizisinin imkansızlığından, ilk nedenin olması gerektiği sonucunu çıkarır. Böyle bir akıl yürütme duyular dünyasında bile mümkün değilken, onun ötesine geçmek söz konusu olamaz.

3-Akıl, seriyi zorunlu bir varlıkla tamamladığını düşünerek bu konuda sonuca ulaştığını zanneder. En sonunda bir zorunluluk kavramının yer

---

[90] Kant, Immanuel, Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1993, s.295
[91] Kant, Immanuel, a.g.e., s.296

alabilmesi için imkan kaldırılır ve zorunlu varlık dışında hiçbir varlığın kavranmamasıyla seri sona erer. Bu, aklın aldanışından başka bir şey değildir.

4-Kendi içinde çelişki olmaksızın her şeyi içine alan bir gerçeklik kavramının mantıki imkanlılığı ile aşkın kavramının imkanlılığı birbirine karıştırılmıştır. Aşkın bir sebebin olması durumunda, bu sebebin nasıl geçerli olduğunu gösteren bir ilke gereklidir, ancak bu ilke yine tecrübe alanında geçerli olacaktır.[92]

Kant'a göre kozmolojik delil, neticede tecrübeden yola çıkarak, altında yatan ontolojik karakterini gizlemeye çalışmıştır. Şayet, Tanrı'nın varlığına dair bir delil getirilecekse, bu ontolojik olmak durumundadır ve böyle bir delil de bilgi açısından imkanımızın dışında olacaktır. Görüldüğü üzere Kant'ın eleştirisi, tamamen metafiziği imkansız gören bilgi teorisine dayanmaktadır. Swinburne'e göre Kant'ın eleştirisi, Tanrı'nın varlığını ancak mantıki zorunluluk olarak kabul edersek geçerli olur.[93]

Tanrı'nın varlığını saf aklın sınırları içinde teorik olarak ispatlamanın mümkün olmadığını ileri süren Kant, pratik akla dayalı ahlak metafiziğinde Tanrı'nın varlığından matematiksel bir kesinlik kadar emindir. Fakat pratik akıl bağlamında kabul edilen Tanrı'nın varlığı düşüncesinin, yine de bilgimize yeni bir şey eklediği anlamına gelmez.[94]

Kozmolojik delile yöneltilen ciddi eleştirilerden biri de David Hume (öl.1776) tarafından dile getirilmiştir. Onun delili eleştirisi, sebeplilik ilkesi ve evrenin başlangıcının bir sebebi olması gerektiği önermesine yöneliktir. Hume'a göre, sebep ve sonuç farklı kavramlardır ve bir şeyin sebepsiz olarak meydana gelmesi mümkündür. Bir nesnenin şu anda yok olduğunu ve gelecekte varolacağını, bir sebep ya da onu meydana getirici bir ilke düşüncesiyle birleştirmeden algılamak bizim için kolaydır. Öyleyse evrenin

---

[92] Kant, Immanuel, a.g.e., s.296-297

[93] Swinburne, Richard, The Existence of God, s.128

[94] Tanrı'nın varlığının Kant'da teorik ve pratik düzlemde karşılaştırılması hakkında daha geniş bilgi için bkz. Reçber, M. Sait, Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti, Ankara 2004, s.79 vd.

başlangıcı ile sebep düşüncesini birbirinden ayırmak mümkündür ve bunda bir saçmalık ya da çelişme yoktur.[95]

Hume'a göre, belirli sebeplerin aynı sonucu doğurması bir benzeşmeden ibarettir. Asıl sebeplilik, gözlemlerin yenilenmesinden ibarettir. Şartların her değişimi, açıklama için yeni bir tecrübeyi gerektirir. Yine doğadaki herhangi bir unsurun başka bir unsur üzerindeki etkisinden yola çıkarak, onun bütününün kökeni hakkında bir sonuca ulaşmak, beynin düşünce dediğimiz küçük bir eylemidir ki, bu da bir aldanmadan ibarettir. Hatta evrendeki herhangi bir unsur üzerindeki etki, bırakın bütün olarak evreni, başka bir unsur için bile bir açıklama sağlamaz. Dünyanın kökeni hakkında yapabileceğimiz yegane açıklama, onun hakkında deney yapabilmemizi gerektirir ki, bu da mümkün değildir. Hume'a göre, zihinsel sebeplilik ile olgusal sebepliliği birbirine karıştırmamalı, nesneler evreni, fikirler evrenine taşınmamalı ve dünyayla ilgili araştırmalarımız maddi dünya ile sınırlı kalmalıdır.[96]

Sonuçta Hume, bir bütün olarak evrenin açıklamasının yapılabileceğini mümkün görmez. Ona göre örneğin, bir maddenin yirmi parçadan oluşan bir toplamın her bir öğesinin sebebinin açıklanması yeterlidir, yirmi parçanın bir bütün halinde sebebini sormak anlamsızdır. Buna göre maddi dünyamızda bile sınırlı olan aklımızın, bizim gözlem alanımızdan tamamen uzak olan Tanrı konusunda bir sonuca ulaşmada başarılı olması mümkün değildir.[97]

Çağdaş din felsefesinde, ateizm adına kozmolojik delili eleştirenlerin başında John Leslie Mackie (öl.1981) gelir. Onun eleştirisi ilk olarak, bir bütün olarak dünyanın varoluşunun yeter sebebi olması gerektiği şeklindeki Leibniz'in Yeter-sebep ilkesinedir. Bu ilkeye göre mümkün şeylerin toplamından oluşan dünyanın, bu toplamın dışında zorunlu bir yeter sebebi olmalıdır. Mackie, bu ilkeye dayanarak inşa edilen delile iki soru ile eleştiri yöneltir. Birincisi, her şeyin bir yeter sebebi olması gerektiğini nasıl biliyoruz? İkincisi, yeter sebebini kendi içinde ihtiva eden zorunlu bir varlık nasıl var olabilir? İkinci soruya tatmin edici bir cevap verilemezse, buradan şeylerin bir

---

[95] Davies, Brian, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford 1993, s.76
[96] Hume, David, Din Üstüne, çev. Mete Tunçay, 3. baskı, Ankara 1995, s.152 vd.
[97] Hume, David, a.g.e., s.158

bütün olarak yeter sebebi olmadığı sonucu çıkacaktır. Mackie'ye göre, Leibniz'in versiyonunu Kant'ın eleştirisi de ikinci soruya dayanır ve bu sorunun cevabı Kant'a göre ontolojik delilin özüdür. Fakat ona göre, Kant'ın kozmolojik delili ontolojik delile indirgemesi bir yanılgıdır. Çünkü kozmolojik delilin hareket noktası, mümkün olan dünya ile yeter sebep prensibinin birleştirilmesi, yani mümkünün, yeter sebebini kendi içinde ihtiva eden zorunlu bir varlığa dayandırılmasıdır. Esas eleştirilmesi gereken nokta da Mackie'ye göre, özü varoluşunu içermesi kavramıdır ve bu saçma bir kavramdır. Bu durumda Leibniz, zorunlu olarak varolan ve kendi yeter sebebini ihtiva eden varlık için başka bir açıklama bulmak zorundadır, aksi halde bir bütün olarak dünya için yeter sebep aramayı bırakmalıdır.[98]

Mackie'ye göre bu varlık, metafizik olarak zorunluysa, bu zorunluluk çeşidinin açıklaması yapılmalıdır ki, bu da onun mantıki zorunluluk olmadığını gösterir. O halde mantıki olarak zorunlu değilse, dünyadaki diğer şeylerin nasıl yeter sebebi olabilir? Ayrıca yeter-sebep ilkesinin apriori olarak doğru olduğunu kabul etmek için de bir sebep yoktur. İlke, varlıkların tek tek izahında yeterli olsa da, varlığın bir bütün olarak izah edilmesinde kullanılamaz. Mackie, bu ilkenin aslında determinizme dayandığını, determinizmin de sadece tecrübe ile desteklenebileceğini, bir olay için bulduğumuz sebeplerin sadece o olay için geçerli olduğunu, bütüne teşmil edilemeyeceğini belirtir. Öyleyse, kozmolojik delilin yeter sebep ilkesine dayanan formu Tanrı'nın varlığını ispatlamak için tamamen başarısızdır.[99]

Mackie, her şeyin varlığının bir sebebi olduğu ve bu sebepler serisinin sonsuza dek gidemeyeceği, Tanrı adı verilen bir ilk sebepte durması gerektiği şeklinde ifade edilen ilk muharrik delilini de eleştirmiştir. Ona göre bu delil, Leibniz'inkinden farklı olarak zamanda bir sebepler serisi öngörmektedir. Fakat bu delilin de çok açık güçlükleri vardır. Delil, her şeyden önce şu sorulara cevap vermek zorundadır: Sebepler zinciri niçin bir sebepte durmak zorundadır? Eğer sebepler zincirinin bir yerde durması gerekiyorsa, bu niçin

---

[98] Mackie, J. L., The Miracle of Theism, Oxford 1988, s.82

[99] Mackie, J. L., a.g.e., s.86-87; Mackie'nin yeter sebep ilkesine dayanarak kozmolojik delile yönelttiği eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz. Aslan, Adnan, Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve J. L. Mackie Eleştirisi, İstanbul 2004, s.102

birden fazla değil de tek bir sebeptir? Şayet bu sebep tek bir sebep ise, bu sebebe niçin Tanrı diyoruz? Mackie, burada eleştirilerini daha çok Thomas Aquinas'a yöneltir. Thomas Aquinas'a göre hiçbir şeyin olmadığı bir zamanın olması imkansızdır, en azından zorunlu bir varlık olmalıdır ve bu zorunlu varlık kendi zorunluluğunu özünde taşımalıdır. Mackie'ye göre, Thomas Aquinas'ın, daima varolmayı zorunlu varlığa atfetmesi doğru değildir. Zira mümkün ve geçici olan şeylerin serisinin de birbiri ardına eklendiğini düşünürsek, gelip geçici şeyler de dahil olmak üzere hiçbir şeyin olmadığı bir zaman olmayacaktır. Ayrıca Hume'un da belirttiği gibi bir şeyin başlangıcını sebep olmadan da düşünebiliriz.

Gelip geçici şeylere, bir başka gelip geçici şeyin sebep olduğunu düşünürsek, Mackie'ye göre bu seriyi niçin sonsuz olarak düşünmeyelim? Seriyi sonsuz kabul ettiğimizde de onun dayanacağı bir varlık aramaya gerek kalmaz. Özü varoluşunu gerektiren varlık kavramını kabul etmek için bir sebep yoktur. Yine maddeyi bir sebep aramaksızın kaba bir gerçek olarak kabul edebiliriz. Sebepler serisi Tanrı'da son buluyorsa, Tanrı'nın da niçin başka bir sebebe dayanmadığını, Mackie'ye göre özü varlığını gerektirme kavramına başvurmadan açıklamak zorundayız. Aksi halde delilin bu formunu da geçersiz kabul etmemiz gerekecektir.[100]

Mackie, başta Gazali olmak üzere kelamcılar tarafından geliştirilen Hudûs delilini de eleştirir. Delili savunanların hareket noktası, bilfiil sonsuzluğun olmadığıdır. Çünkü onlara göre, sonsuzluğu kabul ettiğimizde bir başlangıç noktası olmayacak, bu durumda da parça bütüne eşit olacaktır ki, bu bir çelişkidir. Gazali'nin verdiği örneğe göre, Jüpiter yörüngesinde bir dönüşünü 12 yılda, Satürn 30 yılda tamamlar. Jüpiter yörüngesinde bir dönüşünü Satürn'den iki kere fazla tamamlamalıdır. Geçmiş zamanı sonsuz kabul ettiğimizde her biri aynı sonsuz sayıda tamamlamış olacaklardır ki, bu çelişkidir. Mackie'ye göre, geçmiş zamanın sonsuzluğunu apriori olarak çürütmek mümkün görünmese de, son yıllarda astronomideki gelişmeler, evrenin zamanda sonlu bir tarihi olduğuna deneysel destek sağlamıştır,

---

[100] Mackie, J. L., a.g.e., s.87-92

ancak bu destek, kozmolojik delilin içerdiği problemleri ortadan kaldırmaya yetmez.

Gazali, hiçbir şeyin kendi kendisine ortaya çıkmayacağı, bir yaratıcısının olması gerektiğinin akli zorunluluk olduğunu söyler. Mackie, bu düşüncenin de bir çok problem ihtiva ettiğini belirtir. Ona göre Tanrı'nın yoktan yaratma gücünü kabul ediyoruz da, niçin şeylerin kökeninin sebepsiz olduğunu kabul etmeyelim? Tanrı, zamanda hep varsa, bunu maddi dünya için niçin düşünmeyelim? Tanrı'nın varlığı sonsuz zaman bağlamında düşünülürse, o zaman bilfiil sonsuzluk problemi tekrar ortaya çıkmaz mı? Tanrı'yı zamanın dışında düşünürsek, bu durumda da Tanrı tamamen bir sır haline dönüşecektir. O halde delilin bu formu da Mackie'ye göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için yeterli dayanak sağlamaz.[101]

Genellikle kozmolojik delilin ve özellikle Hudûs delili versiyonunun lehinde önemli ampirik bir destek olarak düşünülen Büyük Patlama teorisi, delili reddetmek ve Tanrı'nın varolmadığını kanıtlamak için de kullanılmıştır. Fizik felsefesi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Quentin Smith (1952-)'e göre, Tanrı ve evrenin bir ilk durumu varsa, Tanrı bu ilk durumu yaratmıştır. Teizmin Tanrısı, her şeyi bilen, mutlak güç sahibi ve mutlak iyidir. İçinde hayatın olduğu evren de hayatın olmadığı evrenden daha iyidir. Öyleyse evrenin ilk durumunda hayatı da ihtiva etmesi gerekirdi. Halbuki Büyük Patlama teorisine göre, evrenin ilk durumu içerdiği sonsuz sıcaklık ve yoğunluk gibi özellikleriyle hayata imkan vermiyordu, dolayısıyla evrende hayatın olacağına dair bir garantimiz yoktu. O halde, Tanrı evrenin ilk durumunu yaratmamıştır ve Tanrı yoktur. Çünkü Büyük Patlama'nın öngördüğü evrenin ilk durumu, Smith'e göre Tanrı'nın sıfatlarıyla bağdaşmaz.[102]

Günümüz felsefesinde kozmolojik delile yöneltilen eleştirileri değerlendiren felsefecilerden William L. Rowe (1931-)'un görüşlerinden bahsetmek de yerinde olacaktır. "Kozmolojik Delilin İki Eleştirisi" isimli yazısında Rowe, delile yöneltilen eleştirilerin iki ana başlık altında

---

[101] Mackie, J. L., a.g.e., s.92-95

[102] Peterson, Michael; Hasker William; Reichenbach, Bruce, Basinger, David, Reason and Religious Belief, 2. baskı, Oxford 1998, s.95

toplanabileceğini belirtir. İlk eleştiriye göre, varolan her şeyin bütün halinde bir açıklaması olması gerektiği düşüncesi saçmadır, sebep kavramı şeylerin bütününe uygulanamaz. Mesela Russell'a göre, her insanın bir annesi olduğu gerçeğinden, bütün olarak insanoğlunun bir annesi olması gerektiğini sonucu çıkartılamaz. İkinci eleştiri ise, varolan mümkün varlıklar serisinin bütünü için bir açıklama isteğini makul karşılarken, bu soruya verilecek yegane cevabın, Hume'un da belirttiği gibi, serinin her bir üyesinin açıklamasını yapmanın bütünün açıklamasını yapmak olduğunu söyler. Aslında her iki eleştirinin ortak noktası da, her varlığın mümkün varlık olamayacağı önermesini kabul etmemeleridir.

Rowe'a göre Russell'ın eleştirileri haklı olsa bile, Yeter sebep prensibine dayanarak delili savunanlar onun eleştirisine muhatap olmazlar. Bu prensibe göre varolan her şeyin bir açıklaması vardır ve mümkün varlıkların sonsuz serisi de bir varlık ise onun da açıklaması olmak durumundadır. Her bir üyenin özelliğinden, bütünün özelliğine gitmek saçma değildir. Bir A serisi niçin başka üyelere değil de bu üyelere sahiptir ya da hiç üyeye sahip değildir, sorusu anlamlı bir sorudur. Herhangi bir varlığın A'nın üyesi olması için başka bir varlığın nedensel etkisi vardır. Kısacası, A niçin vardır? sorusu anlamsız değildir. Neticede, A serisinin açıklaması kendi içerisinde ihtiva edilmiş değilse, mümkün varlıkların sonsuz toplamının açıklaması olmayacaktır. O halde varlık sadece mümkün varlıklardan ibaret değildir.

Her bir üyenin varoluşu açıklandığında bütünün varoluşu da açıklanmış olmaktadır şeklindeki Hume tarzı eleştiri de, Rowe'a göre, serinin üyeleri sonlu olsa haklı olurdu, üyeler sonsuz ise, her bir üyenin açıklanması, bütünün açıklanması anlamına gelmez. Örneğin M'yi sonsuz sayıdaki insanlar topluluğu olarak düşünürsek, topluluktaki her bir kişinin varlığını bir başka kişiyle açıklayabiliriz. Fakat, hala M'nin hiçbir üyeye sahip

olmamaktansa niçin bu üyelere sahip olduğu açıklanmamış kalacaktır. O halde açıklamanın, bu serinin dışında bir varlığı gerektirmesi gerekir.[103]

Sonuç olarak Rowe'a göre, kozmolojik delile yöneltilen bu tarz eleştiriler yanlıştır ve onun geçersizliğini ortaya koymada başarısız olmuşlardır. Fakat Rowe, adı geçen eleştirilerin başarısız olduklarını göstermenin, kozmolojik delilin iyi bir delil olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtir.[104] Onun eleştirileri daha ziyade Yeter Sebep ilkesinin doğrulanması üzerinde yoğunlaşmaktadır ki, sebeplilik bahsinde buna değinilecektir.

---

[103] Rowe, William L., Two Criticism of the Cosmological Argument, (William J. Wainwright ile birlikte Philosophy of Religion- Selected Readings içinde), 3. baskı, Florida 1998, s.141-152.

[104] Rowe, William L., a.g.e. s.154

1.BÖLÜM

KOZMOLOJİK DELİL İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLARIN ANALİZİ

1.DELİLLE İLGİLİ KAVRAMLAR

a)Kozmos ve kaos:

Kozmostan hareketle Tanrı'nın varlığını delillendiren kozmolojik delilin daha iyi anlaşılması için delilimizin hareket noktası olan kozmos ve onun zıddı olarak düşünülen kaos ile murad edilenin ne olduğunun tespit edilmesi yararlı olacaktır. Kozmos genellikle bütün olarak dünya ve özellikle düzenli ve bir kanunla yönetilen dünya anlamında kullanılmıştır.[105] Düzen kavramının öne çıktığı bir başka tanımda da kozmos, en büyük ölçekte düzen, yapı ve biçime sahip olan, bütünlüğü içinde evrendir.[106] Evrenle kozmosun eşanlamlı olarak kullanıldığı tanımlarda[107] bundan varlıkların tamamı, gök cisimlerinin tümü, uzay gerçekliğinin tamamının kastedildiği görülür.

Evreni kozmos olarak tarif eden ilk kişinin Pytagoras (m.ö. 582- 507) olduğu söylenir. Düzen olarak evren anlamına da kesin olarak Empedokles (m.ö. 490- 430) zamanında ulaşılmıştı. Pytagoras sistemine göre evren bir kozmos idi, her şeyin arkhesi sayı olduğuna göre evren, matematik orantılarla izah edilebilirdi ki, buna kozmik ahenk demişlerdi. Herakleitos (m.ö. 535-475), kozmosu Nomos ya da Logos denilen, evrene düzen veren kozmik bir prensiple birlikte açıkladı.[108] Platon'da kozmos, uyumlu ve düzenli olan ideler alemidir. Bu kozmosun tepe noktasında iyilik idesi, yani mükemmellik idesi vardır. Onun kozmosu duyulardan ziyade akılla kavranan bir kozmostur.[109] Aristo'da kozmos, düzen ve evrensel uyum halindeki doğa, ya da evrenin bütünü anlamında kullanılmıştır.[110] Kozmosun ilk hareket ettiricisi Tanrı'dır. Ancak bu evren yeryüzü ve gökyüzü evreni olmak üzere ikiye ayrılır. Yeryüzünü meydana getiren öncesiz ve sonsuz olan dört

---

[105] Blackburn, Simon, The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford 1996, s.85
[106] Osserman, Robert, Evrenin Şiiri, çev. İsmet Birkan, 4. baskı, Ankara 2003, s.206
[107] Bolay, S. Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, 7. baskı, Ankara 1997, s.150; Akarsu Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 5. baskı, İstanbul 1994, s.75
[108] Peters, Francis E., Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, çev. Hakkı Hünler, İstanbul 2004, s.202
[109] Birand, Kamıran, a.g.e., s.56
[110] Aristoteles, Metafizik, s.95 ve 500.

unsurdur. Gökyüzü evreni ise, yine öncesiz ve sonsuz olan, ancak dört unsurdan daha mükemmel Ether'den meydana gelir. Dört unsur sürekli değişirken Ether, sürekli kendisinin aynı kalır. Yeryüzündeki unsurlar düz istikamette hareket ederken, Ether, en mükemmel hareket şekli olan daire şeklinde hareket eder.[111] Neticede görüyoruz ki, genel olarak evrene düzenli bir bütün olarak kozmos denilmiştir. O halde evrenimizin kozmos oluşunun bir açıklaması olmalıdır ki, işte bu, kozmolojik delilin ana unsurunu oluşturmaktadır.

Düzensizlik, şekilsizlik, başlangıçları belli olmayan şeyler anlamlarına gelen kaos, "esneyen boşluk" anlamına gelir[112]. Evrenin kozmos olmadan önceki karmaşık halini ifade etmek için kullanılan[113] kaos terimini ilk kullanan M.Ö. 8. yüzyılda Yunanistan'da yaşamış olan Hesiodos'tur. O, kozmosun oluşmasından önce karanlık uzay görünümünde ve tam bir düzensizlik içinde sadece Kaos'un varolduğunu bildirdi. Düzenleyici güçlerin müdahalesiyle Kaos, Kozmos'a dönüşmüştü. Hesiodos'un bu açıklamasından sonra terim düzensizlik ve karmaşıklık durumunu anlatmak için kullanılmaya başlandı.[114] Modern bilimde de kaos terimi, ilk durumdan öncesi için kullanılır. Şayet bu ilk durum, keyfi olarak belirlenmişse, gelecekte yine keyfi olarak büyük farklılıklar üretebilir. Bir yerdeki küçük bir karışıklık, başka bir yerde önemli bir değişikliğe yol açabilir. Örneğin, Tokyo'da kanatlarını çırpan bir kelebek, New York'taki Central Park'ta yağmur yağmasına neden olabilir. Burada önemli olan, düzensizlik yani olaylar dizisinin tekrarlanabilir olmamasıdır. Mesela, kelebek, kanatlarını bir daha çırptığında farklı etkilere yol açacaktır.[115] O halde kaostan düzene ulaşmak için ilk durumun keyfi olarak belirlenmemiş olması gerekir.

Swinburne, kozmos için "karmaşık (complex) fiziki evren" ifadesini kullanır. O, fiziki evren ile, başka bir fiziki evreni değil, birbirleriyle uzaysal ilişkili fiziki objelerin oluşturduğu fiziki objeyi kastettiğini söyler. Uzaysal

---

[111] Birand, Kamıran, a.g.e., s.82
[112] Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s.19
[113] Bolay, S. Hayri, a.g.e., s.245
[114] Timuçin, Afşar, Felsefe Sözlüğü, 2. baskı, İstanbul 1994, s.186
[115] Hawking, Stephen, Ceviz Kabuğundaki Evren, s.104

olarak birbirleriyle ilişkili olması, birbirlerine belli bir mesafede ve yönde olmaları anlamına gelir. Swinburne'e göre bizim fiziki evrenimiz, yeryüzü de dahil olmak üzere birbirleriyle uzaysal ilişkili objelerden oluşmuş bir evrendir. Bu evrende galaksiler, yıldızlar, yeryüzü de dahil olmak üzere gezegenler, onların üzerindeki nesneler ve bunlar arasında da gazlar vardır. Filozofumuzun karmaşık ile kastettiği düzensizlik ya da belirsizlik değil, evrendeki objelerin çeşitliliğidir. O, bu konuda şöyle demektedir: "Karmaşık fiziki evren ile çok tabii olan hacim, şekil, kütle gibi özellikleri değil; daha çok seçme güçleri olmayan hareketsiz objeleri, çok sayıda değişik fiziki objeyi ihtiva ettiğini anlıyorum. Galaksiler, yıldızlar, gezegenler ve sahildeki çakıl taşları gibi evrenimizin maddi objeleri böylece bir karmaşık fiziki bir evrendir." [116]

Neticede evrenimiz kaos değil de kozmos ise, ya da kaostan kozmosa dönüşmüşse, bunu sağlayan etmen nedir? Kozmos olarak evrendeki düzenin bütün halinde bir açıklaması olmak zorundadır ki, izahat prensibi dediğimiz bu ilke, kozmolojik delilin hareket noktasıdır.

b)Sebeplilik:

Sebep ile etki arasındaki ilişki olarak belirtebileceğimiz sebeplilik, kozalite ya da nedensellik terimleri ile de ifade edilir. Her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren[117] sebeplilik ilkesinin, kendisinden ziyade anlaşılma şekli önemlidir. Bir şeyin varoluşunun sebebi olduğunu belirtmekle, varoluşun ortaya çıkışında bu sebebin zorunlu olduğunu belirtmek birbirinden farklıdır. Sebeple sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmek, determinizme (belirlenimcilik), bu ilişkinin mümkün olduğunu kabul etmek de, indeterminizme (belirlenemezcilik) götürür. Neticede sebeple sonuç arasındaki ilişkinin yorumlanma şekli felsefe tarihinin en önemli problemlerinden birini oluşturmuştur.

Sebeplilikle ilgili tanımlar, ampirik sebeplilik ve metafizik sebeplilik olarak iki kısma ayrılabilir. Ampirik sebepliliğe göre, her bir olayın sebebi kendisinden önceki olay veya olaylardır. Klasik determinizme götüren bu tür

---

[116] Swinburne, Richard, The Existence of God, s. 116
[117] Akarsu, Bedia, a.g.e., s.132

sebeplilik anlayışı, olaylar evreninin dışında, mutlak irade gibi bir sebebi kabul etmez. Metafizik sebeplilik ise, olaylar evreni dışında fail bir cevherin, yani evrendeki bütün olayların meydan gelmesine sebep olan yegane bir gücün kabul edilmesidir.[118] İşte Tanrı'nın varlığı hakkında teistik deliller geliştiren düşünürlerin farklı şekillerle de olsa dayandıkları sebeplilik, metafizik sebepliliktir.

Deterministik anlamda sebepliliği ilk çağlarda benimsemiş filozofların başında Demokritos (m.ö. 460- 370) gelir. Ona göre, evreni oluşturan, sonsuz sayıda atomlardır. Bütün doğa olayları, atomların birbirini itmesiyle oluşan belirli sebepler zincirine bağlıdır. Hiçbir şey tesadüfi olmayıp, daha önceki bir olay tarafından meydana getirilmiştir. Sebepliliğe dayalı bu evren izahı tabii olarak mekanik bir evren öngörüyordu.[119]

Platon'un ideler alemi ve görünüşler alemi ayırımında ideler, görünüşler dünyasındaki varlıkların sebebi olarak gösterilse de[120], Aristo'da sebep kavramının daha sistemli ve merkezi bir yeri vardır. O, sebep kavramının tanımını dört sebep üzerine inşa eder. Bu dört sebep, her varlığın meydan gelmesini sağlar. Aristo'ya göre sebebin birinci anlamı, bir şeyin kendisinin meydana geldiği maddedir. Mesela tunç, heykelin, gümüş, bardağın sebebidir. Tunç ve gümüş maddi sebeptir. İkinci olarak sebep, form veya model, bir şeyin özünün tanımı, demektir ki, bu formel sebeptir. Mesela, genel olarak sayı, oktavın sebebidir. Sebebin üçüncü anlamı, hareket veya sükunun kendisinden başladığı ilkedir, yani fail sebeptir. Yapan, yapılan şeyin, değiştiren, değişmeye uğrayan şeyin sebebidir. Örneğin baba, çocuğun sebebidir. Dördüncü olarak sebep, gaye anlamına gelir. Gaye, bir şeyin kendisi için olduğu şeydir. Mesela, gezinti yapmanın sebebi sağlıktır. İnsan niçin gezinti yapar sorusuna, sağlıklı olmak için cevabını verdiğimizde, bunun sebebini açıklamış oluruz. Ayrıca bir şeyin varoluşu için aracı gaye sebepler de olabilir. Aristo'ya göre sebepler bunlardır ve çeşitli şekillerde kendilerini gösterebilirler. Ayrıca bu sebepler bilkuvve ve bilfiil sebepler olarak da ortaya çıkabilirler. Örneğin, mesleği ev yapmak olan mimarla, fiilen ev

---

[118] Öztürk, Yener, Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi, Ankara 2004, s.12
[119] Ülken, Hilmi Ziya, Genel Felsefe Dersleri, İstanbul 2000, s.130
[120] Birand, Kamıran, a.g.e., s.57

yapan mimar gibi.[121] Fakat Aristo'da İlk Muharrik, sebeplilik ilkesinin bir sonucu olmayıp, bu ilkeye tabi değildir. İlk Muharrik'in kendisi hareketsizdir, fakat evrendeki hareketin başlatıcısıdır.

Sebeplilik bahsi, İslam düşünürlerinin de ele aldığı temel konulardan biridir. "Her olayın bir sebebi vardır" önermesi İslam filozoflarına göre kesin bir ilkedir. Sebep fikri, insan aklının tabii bir yatkınlığıdır ve hem zihinde, hem de dış dünyada geçerliliği vardır. Felsefi araştırmanın amaçlarından biri de olayların sebeplerine vakıf olmaktır.[122] Farabi'ye göre, felsefe öğrenmenin asıl amacı Tanrı'nın bir olduğunu ve her şeyin fail sebebinin o olduğunu öğrenmektir.[123] O, Uyunu'l-Mesail (Felsefenin Temel Meseleleri) adlı eserinde göklerin dairesel hareketinin, dört unsurdaki değişmeler yoluyla oluş ve bozuluş alemindeki değişmelere sebep olduğunu bildirir. "Onların farklı hareketleri dört unsurun suretlerinin farklı olmasına, durumlarının değişmesi, dört unsurun değişmesine; dört unsurdan oluşması gerekenlerin oluşmasına, bozulması gerekenlerin de bozulmasına sebep teşkil ederler."[124] Sudur teorisine dayanan Farabi kozmolojisine determinizmin hakim olduğu görülür, fakat bütün varlıkların kendisinden sudur ettiği İlk Varlık olan Tanrı, onun sisteminin merkezidir. Sonuçta Farabi'nin hem fiziki, hem de metafizik sebepliliği benimsediği görülür.

Sebeplilik bahsine felsefesinde geniş olarak yer veren filozoflardan biri de İbn Sina'dır. Sebebi "kendisi bilfiil olup, başkasına da bilfiil varlık veren; fakat kendi varlığını, varlık verdiği şeye borçlu olmayan varlık"[125] olarak tanımlayan İbn Sina, Aristo gibi zorunlu varlığın asla bir sebebi olmadığını ifade eder ve sebeplerin dört tane olduğunu belirtir. Bunlar, bir şeyi meydana getiren fail sebep, bir şeyin meydana gelişi, kendisi için olan gaye sebep, bir şeyin kendisinden meydana geldiği maddi sebep ve bir şeyin kendisiyle

---

[121] Aristo, Metafizik, s.236-238
[122] Kutluer, İlhan, TDV İslam Ansiklopedisi, İlliyet mad., İstanbul 2000, c.22, s.120
[123] Farabi, Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, çev. Mahmut Kaya, ("İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri") içerisinde, İstanbul 2003, s.114
[124] Farabi, Felsefenin Temel Meseleleri, çev. Mahmut Kaya ("İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri" içerisinde), İstanbul 2003, s.121.
[125] Özden, H. Ömer, İbn Sina- Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma, İstanbul 1996, s.100

meydana geldiği formel sebeptir. İbn Sina'ya göre, bu sebeplerden maddi sebep ve formel sebep o şeyin varlığının bir parçasıdır. Maddi sebep, kuvve halinde, formel sebep ise, fiil halinde bulunmaktadır. Fail sebep ve gaye sebep ise o şeyin varlığının dışındadır.[126] Ona göre evren, sebep-sonuç ilişkileri ile oluşan olaylardan meydana gelen bir bütündür. Zorunlu varlık olan Tanrı'nın kendisi sebepsizdir ve sebeplerin sebebi, yani İlk Sebep'tir.

Sebeple sonuç arasındaki ilişki hakkında İslam filozoflarının geliştirmiş oldukları açıklama modelinde, Aristo'nun dört sebep anlayışına daha derin muhtevalar kazandırılmıştır. Fail sebep, İslam filozoflarında, sadece İlk Muharrik olarak değil, bunun ötesine geçerek varlık verici bir niteliğe bürünür. Tanrı, kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici olmakla kalmaz, varlığın ve varoluşun ilkesi olarak kabul edilir.[127]

Sebeplilik ilkesine, İslam düşüncesi geleneğinde en ciddi eleştirileri yönelten Gazali'nin bu eleştirileri, onun sisteminin en orijinal tarafını oluşturur. Zira, batı felsefesinde, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu reddeden David Hume'un etkisi göz önüne alındığında, Gazali düşüncesinin önemi daha iyi anlaşılacaktır. O, Filozofların Tutarsızlığı adlı eserinin onyedinci bölümünü bu konuya ayırır ve sebeplilik meselesini mucize problemiyle birlikte ele alır.

Gazali'ye göre, sebep ile sebepli arasında varolduğu ileri sürülen ilişkinin kaynağı alışkanlıktır, aralarında birinin varlığı, diğerinin de varlığını gerektiren zorunlu bir ilişki yoktur. Mesela, su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynun kesilmesi ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek arasındaki ilişki ona göre zorunlu değildir. Bizim onları gerçek sebep olarak görmemiz, Allah'ın birbiri ardına yaratmış olmasından dolayıdır. Allah, boyun kesilmeksizin ölümü yaratabileceği gibi, boyun kesilmekle hayatı devam da ettirebilir. Gazali bu konuda bir çok örnek vermenin mümkün olduğunu belirterek, ateşe dokunan pamuğun yanması olayından yola çıkarak meseleyi açıklar. Yani ateş değdiği

---

[126] İbn Sina, Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine, çev. Mahmut Kaya, ("İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri" içerisinde), İstanbul 2003, s.309.
[127] Kutluer, İlhan, a.g.m., s.121

halde pamuğun yanmaması mümkün olduğu gibi, ateşe dokunmadan pamuğun yanıp kül olması mümkündür.[128]

Ateşin doğası gereği yakıcı olması, Gazali'ye göre, doğru değildir. Yakma fiilini vasıtalı ya da vasıtasız olarak yaratan Allah'tır. Ateş, cansız bir şey olup hiçbir fiili yoktur. Ateşin yanmanın sebebi olduğuna dair getirilen yegane delil gözlemdir. Fakat, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gözlemlemek, onun yanmanın sebebi olduğunu göstermez. Yanmanın Allah'tan başka bir sebebi yoktur. Aynı şekilde annenin rahmine sperma bırakan baba, oğlunun meydana gelişinin sebebi değildir, onu rahimde yaratan Allah'tır. O halde bir şeyle aynı anda ya da ardı ardına bulunmak, o şey sebebiyle meydana geldiğini göstermez. Örneğin doğuştan kör olan birinin gözündeki perde gündüz kalkıp renkleri görse, ondaki renk algısının sebebinin, gözündeki perdenin kalkması olduğunu zanneder. Bu kimse gözüne tekrar perde inmedikçe renkleri sürekli algılayacağını düşünür. Fakat güneş batıp hava kararınca, renkleri algısının sebebinin güneş ışığı olduğunu anlar. Bu örnekten yola çıkarak Gazali, sebeplerin değişmediğinden nasıl emin olabiliriz, sorusunu sormaktadır?[129]

Gazali, sebepliliğin, meydana gelen olaylardaki varlığın eğilimleri ile açıklanmasını da kabul etmez. Bu görüşü savunanlara göre, nesnelerin çeşitli şekilleri kabullenme yeteneği, görünürdeki bu sebepler yoluyla ortaya çıkmaktadır. Ancak sahip olduğu eğilimin nesneyi ortaya çıkarması, düşünce ve iradeyle değil, ışığın güneşten çıkması gibi, tabiatının gerektirdiği zorunluluk dolayısıyladır. Mesela, hava ışığın geçmesini engellemediği halde, taş engeller; bazı şeyler güneş karşısında yumuşarken, bazıları sertleşir. Sebebin etkisi, nesnenin eğilimine göre farklılık gösterir. Öyleyse, aynı türden iki pamuk, yakma özelliği aynı olan ateşe dokundurulduğunda, birinin yanıp ötekinin yanmaması düşünülemez. Bu fikre sahip olanlar, ona göre, Hz. İbrahim'i ateşin yakmayışını da kabul etmediler. Gazali, bu itirazı, Allah'ın iradesinin fiillerin ortaya çıkışının her bir anında mevcut olduğunu belirterek cevaplandırır. Pamuk ateşe dokununca yakan failin, yakma fiilini iradesiyle

[128] Gazali, Filozofların Tutarsızlığı, s.166
[129] Gazali, a.g.e.,s.168

yarattığı sabit olunca, aynı failin pamuğun dokunmasıyla birlikte yakma fiilini yaratmaması da mümkündür.[130]

Sebeple sonuç arasındaki ilişkinin reddedilmesinden ortaya çıkacak problemlere dayanarak kendisine yapılacak muhtemel itirazları da Gazali göz önüne alarak cevaplandırır. Mesela, evine kitap bırakan birinin, döndüğünde o kitabın aklı başında bir gence veya bir hayvana dönüşmesi; evine çocuğunu bırakan bir kimsenin, döndüğünde onun köpeğe dönüştüğünü görmesi mümkün müdür? Şayet mümkünse o kişi şöyle diyebilir: "Ben evde bir kitap bırakmıştım, ama şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum, belki de şimdi at olup evi idrar ve tersiyle kirletmiştir. Evde bir su testisi bırakmıştım, o şimdi elma ağacına dönüşmüş olabilir. Çünkü Allah her şeye kadirdir. Bu anlayışa göre atın spermadan ve ağacın tohumdan yaratılması için bir zorunluluk yoktur."[131] Gazali bu çeşit varsayımların çoğaltılabileceğini belirterek kendi düşüncesini şöyle savunur:

"Allah mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmış ve biz de bu bilgiden hareketle bu olayların meydana gelmesinin zorunlu olduğunu iddia etmiyoruz, tam tersine mümkündür, olabilir de olmayabilir de. Olayların bu şekilde art arda sürüp gitmesi, bunların geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceği, zihnimizde iyice yer etmiştir… Allah'ın söz konusu olağanüstü olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi durumunda ilme karşı duyulan güven kalplerden silinir. Bu sebeple Allah, o olağanüstü olayı ulu orta yaratmaz. O halde Allah'ın kudreti dahilinde mümkün sayılan bir şeyi ezeli bilgisi uyarınca bazı zamanlarda yapmamasına bir engel yoktur. Allah bizde de o olayı, o vakitte yaratmayacağı hususunda bilgi yaratır."[132]

Sebeple netice arasındaki bağın zaruri olmadığını açıkladıktan sonra Gazali, mucizenin aklen mümkün olduğunu izah eder. Her ne kadar sebeplilik mevzuunu mucize kavramı ile birlikte ele alsa da o, sebeplerin varoluş üzerindeki etkisini kendi içinde tutarlı bir sistem halinde ifade etmiştir. Düşünürümüz aslında günlük hayatımızın bir parçası olarak hissettiğimiz

---

[130] Gazali, a.g.e., s.169
[131] Gazali, a.g.e., s.170
[132] Gazali, a.g.e., s.171-172

sebepliliği, inkar ediyor değildir, onun reddettiği sadece bu ilişkinin zorunlu olmasıdır. Günlük hayatımızda gözlemlediğimiz sebep sonuç ilişkisini bizde yaratan da Allah'tır, dolayısıyla bu gözlemlerimiz anlamsız değildir. Nitekim o, evrenin hâdis olduğu görüşünden yola çıkarak onun bir sebebi olduğunu belirten Hudûs delilinin en güçlü versiyonlarından birini geliştirmiştir.[133] Yine sebeplerin mümkün oluşunu kabul etmekle, düzensizliğe ya da tesadüfiliğe imkan tanımamış, sebeplerin "sebep" oluşunu mutlak varlığın iradesine bağlayarak evren hakkındaki bilgimizi de teminat altına almıştır.

Gazali'nin sebeplilik görüşünü ele alarak geçersiz olduğunu göstermeye çalışan İbn Rüşt'e göre sebeplerin varlığının inkarı bir safsatadır. Ona göre, bir şeyin sebebinin ne olduğunu bilmemek, sebebi inkar etmeyi gerektirmez, bu sebeplerin araştırılması gerekir. Evrendeki sebeple sonuç arasındaki ilişkinin zarureti, evrendeki düzenin teminatıdır.[134] Ancak Gazali, İbn Rüşt'ün dediği üzere sebepleri değil, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu kabul etmiyor. S. Hayri Bolay'ın haklı olarak belirttiği[135] gibi Gazali, tabii sebepliliğin reddedilmesinden doğacak boşluğu, ilahi sebeplilikle tamamlayarak düzensizliğe imkan tanımıyor.

Yeniçağ'da Newton'un fizik görüşüyle belirlenen evren tasavvuru, sebepliliğin tam anlamıyla determinizme dönüşmüş şekli idi. Newton mekaniğine göre, bir fiziki sistemin belli bir zamandaki durumunu, yani konumunu ve hızını biliyorsak, diğer herhangi bir zamandaki durumunu da kesin olarak belirleyebilirdik.[136] Böyle bir evren, her bir olaya başka bir "belirli" olayın sebep olduğu, böyle olduğundan başka bir şekilde olması mümkün olmayan, parçaların düzenli şekilde çalıştığı karmaşık bir makineye benziyordu ve mekanik sistemin kendisi dışında bir sebebe ihtiyaç duymuyordu. Evrende olağanüstü ve aklımızı aşan herhangi bir ilke yoktu. Aslında Newton'un kendisi dindar bir Hristiyan olarak mekanik sistemi için bir

---

[133] Bkz. çalışmamızın giriş bölümü.
[134] İbn Rüşt'ün Gazali'ye yönelttiği eleştiriler için bkz. İbn Rüşt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, çev. Kemal Işık- Mehmet Dağ, Samsun 1986, s.290 vd.
[135] Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, s.152
[136] Ruelle, David, Rastlantı ve Kaos, çev. Deniz Yurtören, 10. baskı, Ankara 1998, s.26

başlangıç durumu öngörmüş ve bunu da Tanrı'ya dayandırmıştı. Fakat Newton'un öngördüğü Tanrı, sistemin sadece başında yer almış, onun düzen verdiği evren, hiç şaşmadan sebep-sonuç ilişkileriyle varlığını devam ettirmişti. Ona göre, evrenin başlangıç durumunda Tanrı'nın iradesini kabul etmemek, bizi "kör metafiziksel zorunluluk"a götürürdü ki, böyle bir zorunluluğun da evreni meydan getirmesi mümkün değildi.[137]

Newton'un mekanik evreni P. S. Laplace (öl. 1827) ile en ileri safhasına ulaştı. O, Newton mekaniğine dayanarak, güneş sisteminin Tanrı'nın eylemine ihtiyaç duymaksızın açıklanabileceğini, Tanrısal müdahaleyi sistemin istikrarı için zorunlu gören Newton'a da, böyle bir müdahaleye ihtiyacı olmadığını ifade etti.[138] Determinizme ilişkin ünlü açıklaması şöyledir: "Doğa'nın yaratılışında rol oynayan tüm güçleri ve Doğa'yı oluşturan tüm öğeleri bilen ve bu bilgileri çözümleyecek denli güçlü olan bir zeka, evrendeki en büyük cisimlerden en küçük atomlara dek varolan her şeyin evrimini tek bir formülle açıklayabilirdi. Böyle bir zeka için hiçbir şey belirsiz ya da bilinmez olmayacağı gibi, geçmiş de gelecek de aydınlanırdı."[139] Böylece varlığın esasını madde ve kuvvet, açıklayıcı ilke olarak da, sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu kabul etmekten başka bir yol kalmıyordu.

Katı determinizme dayalı sebeplilik görüşünü kabul ettiğimizde, bu görüş, evrenin başlangıç durumu için ya kaba bir gerçek olduğunu, ya da tesadüfen varolduğunu kabul etmeye götürür. Fakat Kuantum Fiziği ve Heisenberg'in belirsizlik ilkesi katı mekanizme olan güveni büyük ölçüde sarstı. Çalışmamızın giriş bölümünde bu konuya değindiğimizden, biz batı felsefesinde sebeplilik ilkesine en önemli eleştirileri yönelten ve bir ölçüde dönüm noktası olan David Hume'un düşüncelerini inceleyeceğiz.

Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma adlı eserinde, ardı ardına gelen fikirler arasında sürekli bir bağ olduğunu belirtir. Bu bağlar benzerlik, zaman ve yer içinde bitişiklik, sebeple sonuçtur. İnsan aklının üzerinde çalıştığı konular da, fikir bağlantıları ve olguya ait şeyler olmak üzere ikiye

---

137 Newton, Isaac, Doğal Felsefenin Matematik İlkeleri, s.119
138 Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, 5. baskı, İstanbul 2002, s.652
139 Ruelle, David, a.g.e., s.27

ayrılır. Geometri, cebir ve aritmetik önermeleri fikir bağlantılarıdır. Örneğin, üç kere beş otuzun yarısıdır gibi. Bu çeşit önermeler, Hume'a göre, dış dünyada gerçekliği olup olmamasına bakılmaksızın doğruluğu kesin olan önermelerdir. Olguya ait önermelerin ise, bu şekilde kesinliği yoktur, zıddı bir çelişki içermez. Örneğin, "yarın güneş doğmayacaktır" şeklindeki bir önerme, "doğacaktır" şeklindeki önermeden daha fazla bir çelişki içermez. Olgusal şeylerle ilgili bütün akıl yürütmemiz Hume'a göre, sebep-sonuç ilişkisine bağlı olduğu görülür. Mesela, boş bir adada bir saat ya da alet bulan bir kişi bundan, bu adada bir tarihte insanların yaşamış olduğu sonucunu çıkarır.[140]

Sebeplilik ilkesinin kaynağı Hume'a göre, apriori değil, deneyseldir. Akıl, deneyin yardımı olmadan olgusal şeyler hakkında hiçbir sonuca ulaşamaz. Olayları sebep-sonuç ilişkisi ile düşünmemiz, deney olmaksızın sırf aklımızın bir eylemidir. Bu düşüncenin kaynağı da alışkanlıklardır. O halde, bir olgu hakkında sadece tecrübe ile bir sonuca varabiliriz. Ancak bu sonuç, sadece tecrübe ettiğimiz "bir" olay için geçerli olacaktır. Hiçbir gözleme başvurmaksızın, bir objenin sonucu hakkında bizden hüküm vermemiz istendiğinde, zihnin sebep kavramına başvurarak bu hükmü vermesi imkansızdır. Örneğin, ikinci bilardo topunu kımıldatan hareketle, birinciyi kımıldatan hareket, mutlak olarak ayrı iki olaydır, nitekim birinci harekette, ikinciye dair en ufak bir işareti ima eden hiçbir şey yoktur. Öyleyse, her bir olay için tecrübeye başvurmadığımız sürece sebeple sonuç arasındaki bağ, Hume'a göre, tamamen "keyfi" olacaktır.[141]

Neticede Hume'a göre, her sonuç, sebebinden ayrı bir olaydır. Sonucu sebebin içinde bulmak imkansızdır, şayet bulunsa bile bu tamamen keyfi olacaktır. Çünkü daima bir sebepten çıkarılacak bir sürü sonuç olabilecektir ve hepsi aynı derecede tutarlı ve tabii görünürler. Demek ki, gözlem ve deneyin yardımı olmaksızın bir sebep ile olayı tayin etmeye çalışmamız boş bir çaba olacaktır.

Olaylar arasındaki sebeplilik ilişkisi her ne kadar aklın keyfi bir çıkarımı olsa da Hume, insan aklının deney ve gözlem üzerinde akıl yürütmeler

---

[140] Hume, David, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, çev. Selmin Evrim, İstanbul 1945, s.37

[141] Hume, David, a.g.e., s.42-43

yaparak genel sebeplere ulaşmaya çalışmaktan kendisini alamadığını da belirtir. Fakat ona göre akıl bu genel sebeplere ulaşmak için boşuna çaba sarf etmektedir, çünkü çaba sarf ettikçe onlar daha da imkansız hale gelirler. Objede ya da sebepte, her gözlemden bağımsız olarak zihnimizin kavradığı şeyi dikkate alarak, apriori akıl yürüttüğümüzde, bu objenin bize kendi sonucu gibi başka bir objenin kavramını ima etmesi, birini ötekine bağlayan ayrılmaz ve bozulmaz bağı bize göstermesi bütünüyle imkansızdır. Mesela, önceden yediğim bir ekmeğin beni beslemesi, onun gizli kuvvetleri olduğunu ve başka bir zaman beni yine beslemesi gerektiği şeklindeki bir çıkarım, kesinlikle zorunlu değildir.[142]

Bir olayın sebebinin benzer bir olayda da aynı olacağını beklememizi sağlayan prensip, Hume'a göre, âdet veya alışkanlıktır. O halde, tecrübeden elde ettiğimiz her bir sonuçla yetinmeli, tecrübemizin ötesine geçerek âdetleri genel bir sebep olarak görmemeliyiz. Hiç kimse, tek bir cismin diğeri tarafından harekete geçirildiğini gördükten sonra, buna benzer bir itmenin ardından, başka bir cismin de hareket edeceği sonucunu çıkaramaz.[143] Fakat Hume, tamamen belirsiz olgular evreninin ortaya çıkaracağı zorlukları da fark etmiş ve alışkanlıkların da insan hayatı için önemini belirterek, insan hayatının belli başlı kılavuzları olduğunu söylemiştir. Zira ona göre, alışkanlığın etkisi olmasaydı, her olgu bağımsız olduğundan, olgulardan hiçbir haberimiz olmayacaktı. Benzerlik, ardı ardınalık ve sebeplilik ilkeleri düşüncelerimizi bir araya getirip birleştiren yegane bağlar olup, düşünce ve akıl yürütmenin düzenli gidişini sağlarlar.[144] Görüldüğü üzere Hume, olgusal alanda sebepliliği kabul etmezken, onun insan aklının vazgeçemediği bir ilke olarak pratik hayatta zorunlu olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır.

Hume, sebeplilikle ilgili eleştirilerini Doğal Din Üzerine Söyleşiler isimli eserinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili delilleri değerlendirirken kullanır. Ona göre hiçbir şeyin sebepsiz varolamayacağı ilkesinden, evrenin de bir sebebi

---

[142] Hume, David, a.g.e., s.45
[143] Hume, David, a.g.e., s.64
[144] Hume, David, a.g.e., s.75

olması gerektiği sonucunu çıkarıyoruz ve bu sebebe Tanrı adını veriyoruz.[145] Yukarıda açıkladığımız şekilde Hume, iki olay arasındaki sebep sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını belirtince, teizmin ve ateizmin iddiaları aynı değeri taşıyacaktır. Yani, sebeplilik ilkesinden yola çıkarak Tanrı'yı kanıtlama çabası Hume'un felsefi sisteminde bizi agnostisizme götürecektir.

Hume'un sebeplilik görüşünü değerlendiren Bertrand Russell, onun öğretisinin nesnel ve öznel olmak üzere iki bölüm olduğunu belirtir. Nesnel kısma göre, A'nın B'ye neden olduğu konusunda bir yargıya vardığımızda, gelecekte de B'nin A'yı izleyeceği sonucuna varmamız mümkün değildir. Öznel kısmı ise, birbirini izleyen iki olayı sık sık görmemiz, onlar arasında bağlantı olduğu şeklindeki bir alışkanlığa yol açmasıdır. İşte bu ikinci kısımda, psikoloji işin içine katılmaktadır. Genel olarak Hume'u destekleyen Russell, psikolojiyi işin içine katınca, kınadığı anlamda sebepliliğe sürüklendiğini belirterek onu eleştirir ve şu örneği verir: "Bir elma görür ve onu yersem belli bir tat alacağımı umarım. Hume'a göre bu tür bir tadı deneyimlemem için bir neden yoktur. Alışkanlık yasası, bekleyişimin nedenini açıklar, ama onu yerinde bulundurmaz. Alışkanlık yasasının kendisi nedensel bir yasadır."[146] Russell, Hume'u destekleyen en güçlü delilin, modern fizik ve özellikle kuantum teorisi olduğunu düşünür.[147]

Batı felsefesinde önemli dönüm noktalarından birini oluşturan, hatta Kant'ın dogmatik uykusundan uyanmasına yol açan Hume'un sebeplilikle ilgili eleştirileri, aslında Gazali tarafından da dile getirilmişti. Ancak Gazali, olayları nihai olarak ilahi iradeye dayandırırken, Hume bu noktada tamamen bilinemezci kalmaktadır. Dolayısıyla Russell'ın eleştirileri, Gazali için geçerli olmaz. Çünkü o, âdeti sebepliliğin alternatifi olarak görmez, olayların benzerliğini Allah'ın bizde yarattığı bilgi ile açıklar ve evren hakkındaki bilgimize meşruiyet kazandırır. Gazali'nin sebeplilik ile ilgili görüşleri, Hume'unkinden daha tutarlı ve bütün bir sistem olarak görünür.

Sebeplilik problemini, felsefesinin ana konularından biri yapan filozoflardan biri de Kant'tır. Ona göre Hume, bu kavramı kucağında büyüten

---

[145] Hume, David, Din Üstüne, s.231
[146] Russell, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi, çev. Muammer Sencer, c.2, s.445
[147] Russell, Bertrand, a.g.e., s.448

aklı hesap vermeye çağırmış ve kendisini dogmatik uykusundan uyandırarak araştırmasına yön vermiştir. Fakat Kant'ın amacı, kendisine göre bir temele oturtulmuş, ancak geliştirilmemiş bu fikir üzerinde düşünerek daha ileriye gitmektir.[148] Hume'un etkisiyle sebepliliğin kaynağının tecrübe olmadığını fark eden Kant, onu dış dünyaya ait bilgimizi mümkün kılan kategoriler içinde değerlendirir. Fenomeni, Newton fiziği çerçevesinde açıklamamız gerektiğine inanan[149] Kant'a göre, evreni anlamamız için sebep- sonuç ilişkisi zorunludur ve evrenimiz sebeplilik ilişkisi olmadan açıklanamaz.

Kategoriler içerisinde sebep- sonuç ilişkisine Kant, "ilişki" kategorisi içinde yer verir. Biz bu kategorinin müdahalesiyle birbirinden tamamen ayrı iki olay olan A ile B arasında bir irtibat olduğunu düşünüyoruz. Yani sebep dediğimiz A meydana gelince, arkasından sonuç olan B onu takip eder. Bu iki farklı olay arasında daimi bir irtibat olduğunu tecrübeyle bilemeyiz, bu bağı tesis eden zihnimizdir.[150] Örneğin güneş var ve taş ısınıyor olgularını ele alırsak, bu iki olguyu birleştirerek, güneş taşı ısıtıyor sonucuna varırız. Burada iki ayrı algı verisi, yani güneşin görünmesi ve taşın ısınması birbirine bağlanıyor. Bu bağlama, Hume'un dediği gibi sübjektif bir birleştirmeye ve alışkanlığa dayanmıyor, aksine objektif alanda sebep- sonuç bağlantısı kavramı ile birbirine bağlanıyor. Kant'a göre, bu kavram, çevremiz hakkındaki bilgimizde önemli rol oynar, yani anlama yeteneğinin ve düşüncenin bir kavramıdır. Taşın ısınmasını, güneşin etkisi olarak kavrayan anlama yeteneği, tecrübe edilen her bir olguda, kendisindeki apriori kavramlarla bağlantılar kurar.[151]

Özetle Kant, sebep- sonuç arasındaki ilişkinin kaynağının tecrübe olmadığı konusunda Hume'a katılırken, bu kavrama kendi bilgi felsefesi içerisinde yeni bir yer bulmuş, zihnin zaman ve mekan gibi apriori kavramları arasına yerleştirmiştir. Yani sebep kavramı, çok sayıdaki verilerin ardı ardına gelmesiyle deneyden ya da duyusal izlenimlerden elde edilmemiş, aksine

---

[148] Kant, Immanuel, Prolegomena, çev. Ionna Kuçuradi, Yusuf Örnek, 2. baskı, Ankara 1995, s. 8
[149] Öztürk, Yener, a.g.e., s.23
[150] Erişirgil, Mehmet Emin, Kant ve Felsefesi, İstanbul 1997, s. 80
[151] Heimsoeth, Heinz, Immanuel Kant'ın Felsefesi, s.86

deney kavramını elde etmenin nasıl mümkün olduğunu göstermiştir.[152] Ancak Kant'ın, bu kavramı, saf aklın sınırları içinde değerlendirdiğine dikkat edilmelidir, yani sebep- sonuç ilişkisi fenomen alanında zihnimizin kullandığı bir kavramdır, bunun ötesine taşınamaz. Nitekim Kant'a göre, kozmolojik delil, fenomen aleminin dışında kullanımı için hiçbir ölçüt bulunmayan sebeplilik ilkesini, bu evrenin ötesine geçmek için kullandığından dolayı bir geçerliliği yoktur.[153]

Gazali gibi sebepliliğe Tanrı'nın varlığına inanan bir filozof olarak eleştiriler getiren Emile Boutroux (öl. 1921)'yu da zikretmek gerekir. Ona göre sebeplilik, tabiat kanunu fikri olup, olaylar arasına konulmuş bir bağdır, bu bağ apriori olarak zihin tarafından oluşturulmuş ve eşyaya zorla kabul ettirilmiştir. Sebeplilik ilişkisi, nesnelerin tabiatından çıkmamış olup, tecrübe edilen nesnelerin gözlenebilen tabiatındaki ilişkilerin ifade edilmesidir. Dolayısıyla, sebep ile sonuç arasında varolduğu kabul edilen zorunluluk, sadece görünüşte kalmaktadır, gerçekte zorunlu olarak düşünülebilecek bir sebep- sonuç ilişkisi yoktur. [154]

S. Hayri Bolay, Boutroux'nun Türkçe'ye çevrilen eserinin başında yayınlanan mülakatında onun görüşlerini şöyle özetler:

"Şimdi maddi alemde zorunsuzluk değil, sebep- netice münasebetine dayanan determinizm vardır, ama bu determinizm satıhtadır. Yani hadiselerin derinliğine inildiği zaman, orada da determinizm yoktur. O, bunu gayet enteresan şekilde izah ediyor; tabiat kanunlarını olaylar ve olgular selinin yardığı bir nehir yatağına benzetiyor. Olgular seli, nehir yatağını yarmış olmakla beraber, nehir o yatakta akar. Yani tabiat kanunu, olgular selinin gösterdiği istikamette yürür, demek istiyor. Buradan nasıl bir sonuç çıkıyor? Tabiat kanunu, varlıkların, eşyanın içine konulmuş değildir. Tabiat kanunu

---

[152] Cassirer, Ernst, a.g.e., s.200
[153] Kant, Immanuel, Arı Usun Eleştirisi, s.296
[154] Katipoğlu, Hasan, Emile Boutroux'da Din Felsefesi, Ankara 2004, s.24; ayrıca bkz. Boutroux, Emile, Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, çev. H. Ziya Ülken, 2. baskı, İstanbul 1998, s.18 vd.

olayların akışına göre, ilim adamının yorumundan ve kafasında onu formülleştirmesinden ibarettir."[155]

Sebep- sonuç ilişkisinin zorunluluğunun reddedilmesiyle evrende bir düzensizlik ortaya çıkmaz mı? Böyle bir evren hakkında nasıl bilgi sahibi oluruz? Bolay'a göre, "Boutroux bunun farkında olduğu için de bu olayların ve olguların üstünde olaylara ve olgulara bir müdahale edicinin mümkün olduğunu kabul eder. Bu tabiat sahasında da insan sahasında da böyledir. Ama insan, bu üstün müdahaleciye yaklaştığı nisbette hem tabiat kanunlarından, hem maddi varlıkların kanunlarından, hem de kendi bedeninin kanunlarının zorlamasından kurtuldukça hürriyetine kavuşacaktır. Dolayısıyla orada, ahlaki sahada, sanat sahasında, din sahasında yeni fetihler başlayacaktır. Ruhun fetihleri başlayacaktır. Bu fetihler doğrudan doğruya tabiatüstü bir varlıkla münasebet içerisinde olur. Yani, Allah ile münasebet içerisinde olur."[156]

Fransız filozof Boutroux, sebep kavramını, Tanrı'nın varlığını ispat için de kullanmaz. Ona göre, herhangi bir sebebin, ilk sebebe iştirak bağı ile bağlı olduğu söylenemez. Çünkü böyle bir anlayış, Tanrı'yı mutlak zorunlulukla aynı şey saymak demektir ki, bu da boş bir fikir olmaktan öteye geçemez. Zira Tanrı'yı varlık ve yüksek cins kavramları ile tarif etmek uygun değildir, çünkü bu kavramlar eksiktir.[157] Boutroux'nun evren ya da pozitif bilimlerden ziyade, insan hürriyetini de içine alacak şekilde dini tecrübeye ağırlık verdiği görülür.

Sebeplilik ilkesini farklı bir formda, Yeter- Sebep İlkesi şeklinde ifade eden ve geliştirdiği kozmolojik delilin hareket noktası yapan filozof Leibniz'dir. Yeter- Sebep, olgulardaki süreklilikle birlikte düşünülen, sebepliliği zorunlu bir sebepte durduran, şeyin varoluş sebebinin kavranılmasını ifade eden bir terimdir. Böylece şartlı olaylardaki sebeplilik zincirinin, zorunlu bir sebepte son bulması gerekir ki, bu, Yeter sebeptir. Bu ilke, ilkece mümkün olan şeylerin, neden yol açtıklarından başka türlü olamadıkları sorusundan

---

[155] Bolay, S. Hayri, İlimlerde ve Tabiat Kanunlarında Zorunluluk ve Zorunsuzluk Üzerine S. Hayri Bolay'la Konuşma, Boutroux, Emile, a.g.e.'in başında s. VIII
[156] Bolay, S. Hayri, a.g.e., s.XII
[157] Katipoğlu, Hasan, a.g.e., s.44

kalkarak ulaşılmış metafizik bir ilkedir. Leibniz, Yeter sebep ilkesiyle, manevi varlıkları ve kuvvetin ilkelerini açıklamaktadır.[158]

Leibniz'e göre akıl gerçekleri ve olgu gerçekleri vardır. Akıl gerçekleri zorunlu, olgu gerçekleri ise mümkündür. Akıl gerçekleri, çelişmezlik ilkesine dayanırlar ve çözümleme ile bulunabilirler. Mesela, matematiğin kuralları böyledir. Olgu gerçekleri ise, Yeter- Sebep ilkesine dayanırlar. Bu ilkeye göre yeter bir sebep olmadıkça, hiçbir olgunun doğru ya da varolduğunu, bir hükmün gerçek olup olamayacağını, olgunun niçin böyle olup da başka türlü olmadığını anlayamayız. Evrendeki varlıkları özel sebeplere dayandırmak, tabiattaki şeylerin çok çeşitliliği ve cisimlerin sonsuza kadar giden bölünmesi dolayısıyla, sonsuz bir ayrılmaya gidebilir. Bütün bu ayrılmalar, başka mümkün şeyleri ihtiva ettiğinden, bunlardan her biri de benzer bir çözümlemeye ihtiyaç duyar. O halde ayrılma ne kadar sonsuz olursa olsun, Leibniz'e göre, Yeter Sebep, mümkün varlıklar serisinin dışında olmalıdır.[159]

Yeter sebep prensibi William Rowe'a göre kozmolojik delilin öncüllerini doğrulamada önemli bir rol oynar. Ona göre, prensibi ilk defa ifade eden Anselm (öl.1109)'dir. Çünkü o, hiçbir şeyle açıklanmayan varlığı reddederek, her varolanın varoluşunun açıklaması olduğu şeklinde temel bir prensibi kabul etmişti. Rowe, Leibniz'in de ifade ettiği gibi, bu prensibin çok genel bir prensip olduğunu ve iki kısımda ele alınarak en iyi şekilde anlaşılabileceğini belirtir. İlk kısmı, her varlığın varoluşunun bir açıklaması olması gerektiği prensibidir. Örneğin, odada bir adamla karşılaşsak, Yeter sebep prensibine göre bu adamın varoluşu gerçeğinin bir açıklaması olması gerekir. Bununla birlikte bir anlık düşünme, bu adam hakkında onun varoluşu gerçeği dışında birçok gerçeğin bulunduğunu ortaya çıkarır. Adamın niçin başka bir yerde değil de o odada olduğu konusu bir gerçektir; sağlıklı olması bir gerçektir ve Londra'dan ziyade Paris'i düşündüğü bir gerçektir. İşte Yeter sebep ilkesinin ikinci kısmının amacı bu gibi gerçeklerin açıklamasını sağlamaktır. Bu

---

[158] Türker, Sadık, Aristoteles, Gazali ile Leibniz'de Yargı Mantığı, İstanbul 2002, s.277

[159] Leibniz, Monadoloji, s.7-8.

açıklamadan yola çıkarak Rowe, Yeter sebep ilkesini şöyle açıklar: "(a)Bir varlığın varoluşunun ve (b) her pozitif durumunun bir açıklaması olmalıdır."[160]

Kozmolojik delile yapılan klasik eleştirilerin Yeter sebep ilkesinin geçerli kabul edilmesiyle bertaraf edileceğini düşünen Rowe, eleştirilerini bu ilkenin doğrulanması üzerinde yoğunlaştırır. Ona göre Yeter sebep ilkesine yapılabilecek bir itiraz, evrenin kaba bir gerçek olduğunun kabul edilmesidir. Böyle bir kabulde ne gibi bir yanlışlık vardır? Bu durumda, her varlığın ve her pozitif olgunun bir açıklaması olması gerektiği düşüncesini niçin kabul edelim? Yani Yeter sebep ilkesine niçin inanalım? Rowe'a göre bunlar önemli sorulardır ve kozmolojik delili savunanlar bu soruları cevaplandırmalıdırlar.[161]

Yeter- sebep ilkesini savunanlar Rowe'a göre, onu iki yolla savunurlar. Birincisi, sezgi iledir ki, bu ilke ile ifade edileni düşünebiliyor ve anlayabiliyorsak, onun doğru olduğunu da anlayabiliriz, şeklinde ifade edilir. Fakat ona göre, ilkenin doğru olduğunu sezgi ile anlamak şüphelidir. Zira, büyük filozofların bir kısmı onun doğruluğunu anlayamamışlar ve bazıları onun doğruluğunun yanlış olduğunu bile iddia etmişlerdir. İkincisi, Yeter-sebep ilkesini bir "önkabul" olarak varsaymaktır ki, dünyamız hakkında hepimizin varsayımları vardır ve çoğumuz onlardan habersizizdir. Ancak Rowe'a göre, böyle bir önkabul olsa dahi ilke yine yanlış olabilir. Çünkü tabiat bizim önkabullerimizi sağlamaya mecbur değildir.[162]

Sonuç olarak Rowe, Yeter sebep ilkesinin kozmolojik delilin öncüllerinin doğrulanması için büyük önem taşıdığının farkındadır. Çünkü, ona göre Yeter sebep ilkesi, bir şekilde kabul edildiğinde, delil tutarlı olmakta, delile yöneltilen eleştiriler geçersiz kalmaktadır. Fakat hiç kimse bu ilkenin bir çok kişi tarafından paylaşılan bir varsayım olduğunu göstermeyi başaramadı. Yani Rowe, kozmolojik delilin Yeter sebep ilkesini kabul ettiğimiz sürece iyi bir delil olduğunu, aksi durumda Tanrı'nın varlığına inanmak için sağlam rasyonel temeller sağlamayacağını belirtir.

Swinburne, evrenin açıklanamaz kaba bir gerçek olmadığı konusunda Leibniz'le aynı fikirdedir ve Yeter sebep ilkesinin öneminin farkındadır. Ancak

---

[160] Rowe, William L., Philosophy of Religion, 2. baskı, California 1993, s.19-20.
[161] Rowe, William L., a.g.e., s.26-27
[162] Rowe, William L., a.g.e., s.27

filozofumuzun Leibniz'e itirazı, söz konusu ilkeyi metafizik olarak zorunlu, şeklinde ifade etmesi idi. Çünkü o, metafizik olarak zorunlu olmayan bir varlığı, metafizik olarak zorunlu bir varlıkla açıklıyordu. Bu da Swinburne'e göre Kant'ın kozmolojik delili tenkidinin haklı olması anlamına geliyordu.[163]

Sebepliliği izahat prensibi ile birlikte ele alan Swinburne, sebepliliği cansız sebeplilik ve kasıtlı sebeplilik olarak ikiye ayırır. Cansız sebeplilik, nesnelerin sahip olduğu güç ve eğilimlerdir ki, filozofumuz böyle bir sebepliliği zorunlu görür. Zira, böyle olmasaydı, dünya çok karmaşık ve tahmin edilemez olurdu. Mesela, bir dinamit patladığında, o gücü kullanma zorunluluğu vardır, yani belirli bir derece ve basınçta tutuşturulduğunda, patlamaya neden olmak zorundadır, başka seçeneği olamaz. Yine Swinburne'e göre, nesnelerin tamamı aynı güç ve eğilimlere sahip türlere ayrılmıştır. Her miktardaki su aynı derecede donar. Bütün maddi nesneler, Newton'un çekim yasasında ortaya koyduğu çekim gücü ile birbirlerini çekerler. O, cansız sebepliliği başlangıç koşulları ve olaya sebep olan doğa yasası olarak açıklar.

Kasıtlı sebeplilik ise, Swinburne'e göre, güçler, inançlar ve amaçlar bakımından meydana gelen sebepliliktir. Mesela, dinamiti tutuşturan bir terörist, ateşlemeye sebep olduğunda, böyle yapmanın bir patlamaya sebep olacağı inancına ve patlamaya sebep olmanın amacına sahiptir. Çünkü başka bir şekilde yapma imkanı da varken ateşlemeye sebep olmayı seçmiştir. Böyle bir sebeplilikte zorunluluk değil, irade ön plana çıkmıştır.[164]

Sebepliliğin, evreni bir bütün olarak izahı ya da parçaların sebeplerinin bütünün sebepleri ile ilişkisi konusunda filozofumuz genel ilkeler belirlemeye çalışır. Nitekim Hume, parçaların her birinin sebebi açıklandığında, bütünün sebebinin ne olduğunu sormanın anlamsız olduğunu belirtmişti. Swinburne'e göre, bir olgular toplamının meydana gelişinin tam sebebi, bu toplamı oluşturan üyelerin her birinin tam sebebinin toplamıdır. Bu ilke, hem sonlu, hem de sonsuz etkiler grubunda geçerlidir. A'nın tam sebebi a1, b'nin b1, c'nin c1, d'nin d1 olduğu ve bunların da her biri ayrı bir durum olduğunda

---

[163] Swinburne, Richard, The Existence of God, s. 128
[164] Swinburne, Richard, Tanrı Var mı?, s.20-22

a+b+c+d'nin tam sebebi a1+b1+c1+d1 dir. Mesela, bir lambanın yanmasının tam sebebi onun bir pile bağlanmış olması ve ikinci bir lambanın yanmasının tam sebebi de başka bir pile bağlanmış olması ise, iki lambanın yanmasının tam sebebi ikisinin de pillere bağlanmış olmasıdır. Olguların sonsuz olması durumunda, örneğin, her çift yıldız sisteminin varoluşunun tam sebebi tek bir yıldızın dağılması ise, çift yıldız sistemlerinin sayısı sonsuz olsa bile, çift yıldız sisteminin varoluşunun tam sebebi, tek yıldızların bozulmasıdır.[165]

Olgular grubunun bazı üyelerinin sebebi, bu grubun bizatihi üyesi olduğu durumlar filozofumuza göre dikkate alınmalıdır. Örneğin a'nın sebebi b, b'nin sebebi c ise c, b+c'nin değil a+b'nin sebebi olur. A, b'nin sebep olduğu bir patlama, b, c'nin sebep olduğu bir patlama ise C bir fişeğin ateşi olarak her iki patlamanın sebebi olacaktır. O halde ilke daha genel olarak; bir olgular toplamının meydana gelişinin tam sebebi, önceki grubun üyelerinin değil, her birinin sebeplerinin toplamıdır. Böylece a'nın tam sebebi b, b'nin b1, c'nin d ve d'nin d1 ise a+b+c+d'nin tam sebebi b1+d1'dir. A'nın tam sebebi b, b'nin c, c'nin d ve d'nin e ise a+b+c+d'nin tam sebebi e olacaktır. Swinburne'e göre, grubun bazı üyelerinin grup kapsamı içerisinde bir sebebi yoktur. A'nın bir sebebi yoksa, b'nin tam sebebi c ise, o halde a+b'nin tam sebebi yoktur, c kısmi bir sebeptir. O halde, sonlu olgular toplamı grubun dışında bir sebebe sahip olacaktır.[166] Görüldüğü üzere filozofumuz, olgular evrenindeki güç ve eğilimler olarak cansız sebepliliğin zorunlu olduğunu kabul etmiş, bütün olarak sebeplilik konusunda ise ilkeler geliştirmiştir. Bu ilkeleri daha iyi anlamak için onun açıklama ilkesi ile birlikte değerlendirmek gerekir.

c)Zorunluluk, imkan ve epistemik ihtimaliyet:

Kozmolojik delilin öncüllerinde yer alan önemli kavramlardan ikisi de zorunluluk ve imkan kavramlarıdır. Burada zorunluluk kavramını sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu ifade eden determinizm anlamında değil, varlığın varoluşunun aksi olamama, yokluğunun düşünülememesi ya da vücub anlamında, İmkan kavramını da, daha ziyade "contingent" kelimesi ile ifade

---

[165] Swinburne, Richard, The Existence of God, s. 124
[166] Swinburne, Richard, a.g.e., s. 124

edilen varolması ve olmaması düşünülebilen, olduğundan başka bir şekilde olabilen, bulunduğu halden başka bir hale geçebilen anlamında ele alacağız.

Aristo, zorunluluğu, olduğundan başka türlü olamayan şey, anlamında kullanır. Bu temel anlamından yola çıkan Aristo, zorunluluğun üç anlamda kullanıldığını belirtir. Birincisi, kendileri olmadan yaşamanın mümkün olmadığı şeylerdir. Örneğin solunum ve içecek bir hayvanın yaşaması için zorunludur. İkincisi, kendileri olmadan iyi olanın varolamayacağı, kötünün de uzaklaştırılıp, ortadan kaldırılamayacağı durumlardır. Örneğin hastalığı ortadan kaldırmak için ilaç almak zorunludur. Üçüncüsü, zorla yapılan, irade ile yapılacak tercihe engel olan şey, demektir. Aristo'ya göre, zorunlu şeyler, zorunluluğu kendinden olan ve zorunluluğunu başka bir şeye muhtaç olan olmak üzere ikiye ayrılır. Gerçek anlamda zorunlu olan, zorunluluğu kendisinden olan varlıktır ve bu varlık basittir.[167]

Aristo'da bütün varlıkların ilkesi olan, hareket etmeyen, İlk Muharrik olarak düşündüğü Tanrı, yukarıda bahsettiğimiz özelliğe sahip zorunlu varlıktır. Oluş ve bozuluşa tabi fiziki dünya ve oradaki varlıklar ise, mümkündür. Çünkü zorunlu varlığın özelliği, farklı biçimlerde olmamasıdır. Onun varlık anlayışında üçüncü bir varlık türü de vardır ki, bu ayüstü aleminde Esir'in oluşturduğu gökcisimleridir. Bu gökcisimlerinin zorunlu olup olmadıkları tartışılmış olsa da[168] onların her birinin İlk Muharrik'e benzeyen ayrı birer muharrik olduğunu söylemesi,[169] zorunlu olduklarını kabul ettiğini gösterir.

Farabi, Uyunu'l Mesail'de kavramların tam olarak anlaşılması gerektiğini belirtirken, zorunluluk ve imkan kavramlarının zihinde yer etmiş apaçık ve doğru kavramlar olduğunu, bu kavramların izahı için başka bir kavrama ihtiyaçları olmadığını söyler. Ona göre varlık, vacip ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Mümkün, varlığını yok saydığımızda mantıki imkansızlığa yol açmayandır. Zorunlu varlığın varlığını bir an için yok

---

[167] Aristoteles, Metafizik, s.243
[168] Kaya, Mahmut, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, s.224
[169] Bolay, S. Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, s.97

saydığımızda mantıki imkansızlık ortaya çıkar. Varolan her şeyin ilk sebebi de odur.[170]

Farabi'nin, bu kavramları, sadece zihinsel değil olgusal gerçeklikle ilgili olarak da ortaya koyduğu belirtilmiştir. Çünkü, bu iki varlık tipi birbirinden tamamen farklı ve benzersizdir. O, zorunlu varlığın bir olduğunu söylerken, onun ne kadar, ne zaman, ya da nerede olduğunu soramayacağımızı, çünkü cisim olmadığını ifade eder. Evrenin mümkün olduğuna ise Farabi, onun cevherinin varoluşunu devam ettirmek için yetersiz olduğunu belirterek delil getirir. Yine onun varlığı, karşıtının yokluğuna dayalıdır ve karşıtlardan her biri mekan işgal eder, yani karşıtlardan biri var olurken, diğerini ortadan kaldırır.[171] Genel olarak Farabi'nin Aristo'dan farklı olarak varlığı zorunlu ve mümkün olarak iki gruba ayırdığını, bu ayırımın sadece mantıki bir ayırım olmayıp, olgusal gerçekliği izah için de kullandığını söyleyebiliriz.

İbn Sina düşüncesinde zorunlu ve mümkün kavramları, varoluşu açıklayan başlıca iki kavramdır ve bu kavramları o, hep varlık planında ele alır. Zorunlu kavramı da İbn Sina'ya göre, varlık kavramı gibi insan zihninde apriori olarak yer alır. Ontolojisinde varolmak ile zorunluluğu eşanlamlı olarak kullanmıştır, yani ona göre, varolmak, zorunlu olmak demektir. Varolan şey, zorunluluğunu kendisinde alıyorsa, kendisiyle zorunlu varlıktır ve varlığına başka bir şey sebep olamaz. Varolan şey zorunluluğunu başkasından alıyorsa, o başkasıyla zorunlu varlıktır ve onun varolmama imkanı da düşünülebilir[172]. İşte bunlardan birincisi zorunlu varlık, diğeri mümkün varlıktır. Mümkünün yokluğunu düşünmek bir çelişki ortaya çıkarmaz.

Zorunlu varlığın mahiyeti ile varlığı birbirinden ayrılmaz ve onun özü olur ki, bu öz onun varoluşunu zorunlu kılar. İbn Sina'ya göre, zorunlu varlığın beş niteliği vardır: sebebi yoktur, her yönden vaciptir, eşiti yoktur, basittir, gerçekliğinde ortağı yoktur. Varlığı başkasıyla zaruri olan her şey özü itibariyle mümkün demektir. Bir şeyin aynı anda hem özü itibariyle, hem de

---

[170] Farabi, Felsefenin Temel Meseleleri, çev. Mahmut Kaya, ("İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri" içerisinde), s.118

[171] Mahmoud, Fawkia Hussein, Farabi'nin Felsefesinde Evrenin Olumsallığı, çev. Ahmet Cevizci, Uluslarası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1990, s.181-185

[172] Kutluer, İlhan, İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık, s.218

bir başkasıyla vacip olması mümkün değildir. Dolayısıyla, zorunlu varlığın eşiti bir başka zorunlu varlık fikri kabul edilemez, iki vacip varlık olamaz.[173]

İbn Sina'da, mümkün varlığın varoluşunun Allah'ın hür iradesiyle yoktan yaratma değil de vacip varlıktan çıkan bir zaruretle meydana geldiği ileri sürülse de[174] Bolay, imkanı, imkan-ı hass (possibilite) ve imkan-ı amm (contingence) olarak ikiye ayırmakta, birincisini kuvve halindeki varlığın bir şekilde fiil haline geçmesi, ikincisini de olduğundan başka türlü olabilen şeklinde açıklamaktadır. Ona göre İbn Sina felsefesinde iki anlamda da imkan vardır ve mümkünün varoluşundaki zaruret mutlak değildir, zorunlu varlığın müdahalesi iledir.[175] İbn Sina, kozmolojik delili de vacip- mümkün ayırımı üzerine inşa etmekte, mümkün olan evren zorunlu varlık Tanrı ile açıklanmaktadır. Ancak daha ziyade varlık kavramının analizinden Tanrı'nın varlığına gittiği için onda ontolojik delilin ön planda olduğunu belirtmeliyiz.

Gazali de varlığı, zorunlu ve mümkün kavramları ile açıklamıştır. Mümkün varlıklar bilfiil varolmadan önce kuvve halinde bulunurlar. Evrenin varlığı varolmadan önce mümkündür, onun varlık sahasına çıkmasını sağlayan ilahi iradedir. Varlığı vacip olan, yalnız Allah'tır. Varlığı kendinden başkasına bağlı olan her şey, kendi zatı ile varolana göre mümkündür.[176] Gazali'nin, varlığı zorunlu ve mümkün şeklindeki ayırımı aslında Farabi ve İbn Sina'da da vardır. Ancak Gazali'nin dikkat çektiği ve filozofları eleştirdiği nokta, yoktan var etme üzerinedir. Nitekim o, Tanrı'nın varlığı hakkında İmkan delilini değil, Hudûs delilini kullanmıştır. Gazali'ye göre, Allah varken evren yoktu, sonra Allah'la beraber evren varoldu. Yani birinci durumda Allah'ın varlığı, ikinci durumda hem Allah'ın hem de evrenin varlığı kabul edilmiştir.[177]

Leibniz, zorunlu ve mümkün kavramları konusunda akıl ve olgu gerçekleri ayırımına dayanır. Akıl gerçekleri, zorunludur ve karşıtları çelişki

---

[173] Altıntaş, Hayrani, a.g.e., s.54
[174] Altıntaş, Hayrani, a.g.e., s.57
[175] Bolay, S. Hayri, İbn Sina'da "Contingence" Anlayışı, Uluslarası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1990, s.151
[176] Taylan, Necip, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, s.147
[177] Çubukçu, İbrahim Agah, a.g.e., s.68; ayrıca bkz. Gazali, Filozofların Tutarsızlığı, s.29

içerir. Olgu gerçekleri ise, mümkündür ve onların karşıtları da mümkündür. Mümkün şeylerde, yani olgu gerçeklerinde onların varlığını açıklayan yeter sebebin bulunması gerekir. Şeyleri açıklayan son sebebin zorunlu bir cevherde bulunması gerekir ki, bu da Tanrı'dır. Tek, evrensel ve zorunlu olan bu cevherin dışında, ondan bağımsız hiçbir şeyin bulunmaması, hiç sınırı olmaması ve mümkün olan her gerçeği içine alması gerekir. Mümkün varlıkların gerçekliğinin, zorunlu varlıkla temellendirilmesi gerekir. Leibniz'e göre, aposteriori olarak da gösterebileceğimiz mümkün varlıklar vardır, bunların nihai ve yeter sebepleri, varlığının sebebi kendinde bulunan zorunlu varlıkta bulunmaktadır.[178]

Evrenin varlığı, Leibniz'e göre bir olgu gerçeği olarak, fiziki zorunluluğa sahipse de, mutlak ya da metafizik olarak zorunlu değildir. Varolan şeyler mümkündür ve güçleri oranında varolmaya meyillidir, özleri varolmak için mücadele eder. Fiziki zorunluluk metafizik zorunluluğa dayanır, çünkü fiziki zorunluluğun zıddını düşünmek bir çelişkiye ya da mantıki imkansızlığa yol açmaz.[179] O halde, Leibniz'e göre gerçek anlamda zorunluluk, metafizik zorunluluktur ve varolan bütün mümkün şeylerin ilkesidir.

Leibniz'in akıl ve olgu gerçekleri ayırımı, Kant'ta analitik yargılar ve sentetik yargılar ayırımı şekline dönüşür. Analitik önermeler, öznenin yüklem içerisinde içerildiği önermelerdir. Bu önermelerdeki temel mantık ilkesi çelişmezlik ilkesidir ki, bunlara mantıken zorunlu önermeler denir. Ayrıca analitik bir önerme bizim bilgimizde bir genişlemeye yol açmaz. Örneğin, "bütün kareler dört kenarlıdır", önermesi analitiktir. Çünkü dört kenar kavramı, kare kavramı içindedir ve bilgimize yeni bir şey katmaz. Değili olan, "bazı kareler dört kenarlı değildir" önermesi ise, mantıki çelişkiye yol açar. Sentetik önermeler ise, analitik önermelerde olduğu gibi açıklayan değil, bilgimizi genişleten önermelerdir. Bu önermelerle, olgular birbirine bağlanarak hüküm verilir. "Masam kahverengidir" sentetik önermesinde kahverengi kavramı, masam kavramına bağlanmıştır. Böyle önermelerin değili de tutarlıdır.[180]

---

[178] Leibniz, Monadoloji, s.7-10
[179] Leibniz, Philosophical Writings, s.35
[180] Swinburne, Richard, The Coherence of Theism, Oxford 1993, s.15-16

Analitik yargılar mantık ilkelerine göre yapılan kavram çözümlemeleri olduğu halde, sentetik yargılar daha ziyade tecrübe ile elde edilir.

Analitik yargıların apriori, sentetik yargıların aposteriori olduğu Kant'a göre açıktır, asıl araştırılması gereken sentetik apriori yargıların olup olmadığıdır. Çünkü bu yargılar, apriori olduğu için geneldir ve zorunluluk bildirir, aynı zamanda sentetik olduğu için tecrübeye dayanır. Ona göre böyle yargılar matematikte, fizikte ve metafizikte vardır. Sentetik apriori yargıların nasıl mümkün olduklarının belirlenmesi, bu tip yargıların metafizik için taşıdığı değeri belirleyecektir.[181]

Sentetik önermelerin mümkün oluşu, bizdeki zaman ve mekan gibi algı formlarının zihnimizde apriori olarak bulunmasından dolayıdır. Geometri ve mekaniğin mümkün olması bu kavramlar ile olur. Algının formları olduğu gibi düşünmenin formları vardır ve Kant bunlara kategoriler adını verir. Bunlar, bütün sentetik yargılarda, şeylerin ve şeyler arasındaki bağların kavranmasını sağlarlar. Kategorilerin dördüncü grubuna Kant, modalite kategorileri der ki bunlar zorunluluk, imkan ve gerçekliktir. Bütün insan bilgisi bu üç kavramla çalışır ve bunlar olmadan meydana gelmeyeceği açıktır.[182]

Görüldüğü üzere Kant, zorunluluk ve imkan kavramlarının, varlığın kendisinde bulunmadığını, zihnin apriori kategorileri olduğunu, sentetik apriori önermelerin bunlarla mümkün olduğunu belirtmiştir. Ancak Kant'a göre, sentetik apriori yargılar da görünüşler alemi için geçerlidir. Metafizik ise bu kategorileri ait olduğu alanın dışına taşıyarak yanlış kullanmaktadır. Evrenin sebebi olan zorunlu bir varlığın olup olmadığı saf aklın dördüncü antinomisidir[183] ve aklın bu sahada hüküm vermesi mümkün değildir.

Swinburne, Space and Time isimli eserinde, Kant'ın analitik yargılar ve sentetik yargılar ayırımından yola çıkılarak yapılan, mantıki olarak mümkün ve mantıki olarak zorunlu bölümlemesinin bir takım eksikliklere sahip olduğunu ve kendisinin daha modern bir ayırım yapacağını belirtir. Swinburne'e göre bütün ifadeler (statement) ya mantıken mümkün-contingent

---

[181] Dursun, Yücel, Felsefe ve Matematikte Analitik Sentetik Ayrımı, İstanbul 2004, s.32; ayrıca bkz. Kant, Immanuel, Arı Usun Eleştirisi, s.43-44
[182] Heimsoeth, Heinz, Immanuel Kant'ın Felsefesi, s.90
[183] Kant, Immanuel, Arı Usun Eleştirisi, s.242 vd.

(sentetik, olgu ifade eden), ya mantıken zorunlu (analitik) ya da mantıken imkansızdır. Mantıken zorunlu ya da mümkün ifade, mantık açısından imkan (possible) dahilindedir. Mantıken imkansız ifade, kendi içerisinde çelişkiyi gerektirir. Mesela, "dört kenarı olmayan kare vardır" önermesi kendi içinde çelişki barındırır. Mantıken zorunlu bir ifadenin değili mantıken imkansızdır. "Bütün bekarlar evli değildir" önermesinin değili "bazı bekarlar evlidir" önermesi kendi içinde çelişiktir. Mantıken mümkün ya da sentetik ifadelerin kendileri de, değilleri de bir çelişkiyi gerektirmezler. Mesela, "yabani kangurular sadece Avustralya'da yaşarlar" ifadesi böyledir. Yabani kanguruların Avustralya dışında dünyanın başka bir yerinde yaşadığı iddiası yanlış bile olsa, bu iddia kendi içerisinde bir çelişki içermez.[184] O halde "Tanrı vardır" önermesi yukarıdaki ayırımlardan hangisine dahil olacaktır?

Zorunluluk olarak genelde mantıki zorunluluğun anlaşıldığını belirten Swinburne, bunu kabul etmek için açık bir neden olmadığını belirtir. Ona göre, günlük konuşmazlarımızda çeşitli zorunluluklardan bahsederiz ve bunları doğru olarak kullanırız. Mesela, "Londra'dan Paris'e dört saatten daha az bir sürede ulaşmak için uçakla gitmek zorunludur" ifadesi mantıken zorunlu değildir, ancak biz böyle bir ifadeyi doğru olarak kullanırız. Bunun gibi, mantıki zorunluluk olmayan, fakat filozofların "zorunlu" olarak isimlendirdikleri bir çok durum vardır. O halde, zorunluluk ile sadece mantıki zorunluluk kastedilemediğine göre Swinburne zorunluluk çeşitlerinin neler olduğunu belirlemek gerektiğini söyler ve altı ayrı zorunluluk çeşidi ve kriterin olduğunu belirtir.[185] Onun Tanrı'nın varlığını hangi kategoride değerlendirdiğini anlamak için bu zorunluluk türlerini tanımak faydalı olacaktır:

Birinci çeşit zorunluluk, mantıki zorunluluktur ve mantıki olarak zorunlu olan önerme analitiktir. Bir önerme tutarlı ise ve değili tutarsızsa o önerme analitiktir. Yukarıdaki zorunlulukla ilgili verilen örnek bu gruba girer.

İkinci çeşit zorunluluk, analitik olmayan zorunluluktur. Bir önermenin, önermede ifade edilen özelliklere ve ilişkilere sahip olmadığını düşünmek

[184] Swinburne, Richard, Space and Time, s.2
[185] Swinburne, Richard, The Coherence of Theism, Oxford 1999, s.243

tutarsız ise, bu önerme zorunludur. Bu çeşit önermeler daha ziyade bireylere atfedilen sıfatlar ya da onların ilişkileri "hakkında" dır. Mesela, "onun patronu çok sinirlidir" önermesi patron hakkındadır. Fakat bu çeşit önermeler bazen çok açık olmayabilir. Örneğin "gezegenlerin sayısı olan sayı altıdan büyüktür" önermesi ikinci kritere göre zorunludur. Çünkü önceki kritere göre bu önermenin değili de tutarlıdır. Ancak gezegenlerin sayısı dokuz olduğuna göre, dokuzun altıdan büyük olmadığını varsaymak tutarsızdır. O halde bu önerme analitik olmamasına rağmen ikinci kritere göre zorunlu olmalıdır.

Üçüncü olarak, p önermesi doğru ve herhangi bir kişinin eyleminin veya t'ye sonradan eklenen bir şeyin onu yanlış yapması tutarsız ise, p önermesi bir t zamanında zorunludur. Örneğin; "İkinci dünya savaşı1945'te sona erdi" ifadesi bu tarihten önce zorunlu olmadığı halde, 1945'te zorunlu olmuştur ve bundan sonra zorunlu olarak kalmıştır. Kısaca, bu kritere göre, olaylar hakkındaki doğru önermeler zorunludur.

Dördüncü kriter, doğru olan fakat doğruluğu başka bir şeye dayanmayan ve açıklama gerektirmeyen önerme zorunludur. Swinburne, bu tip zorunluluğun John Hick gibi modern din felsefecileri tarafından teklif edildiğini belirtir. Bütün analitik önermeler zorunlu olsa da, bu kritere göre sadece analitik önermeler zorunlu değildir. Mesela, Tanrı veya Tanrı gibi bir varlık yoksa "evren vardır" önermesi zorunlu olacaktır. Çünkü bu durumda onun varoluşu başka bir şeye dayanmamış, tamamen kaba bir gerçek olacaktır. Swinburne, bu çeşit zorunluluğa "ontolojik" zorunluluk adını verir.

Beşinci kısım zorunluluk, bir önerme şeyler hakkında bir zamanda doğru önerme ise zorunludur. "Şu anda mevsim ilkbahardır", "John hastadır" gibi önermeler olup biten durumları anlatırlar ve bu kritere göre zorunludurlar. Evren daima varolmuş ve olacaksa "evren vardır" önermesi de zorunlu olacaktır. Analitik önermeler bu kritere göre de zorunludur, fakat bütün zorunlu önermeler analitik değildir.

Altıncı çeşit zorunluluk, Swinburne tarafından "fiziki zorunluluk" diye isimlendirilir. Buna göre, bir önerme bir durumun tam bir açıklamasını yapıyorsa zorunludur. Yani bir olgular durumunun tam bir açıklaması varsa, onun meydana gelmesi zorunludur. Mesela, teiste göre, "bir evren vardır"

önermesi fiziki zorunluluktur, çünkü evrenin varoluşunun, onu meydana getiren Tanrı'nın eylemi yoluyla tam bir açıklaması vardır.[186]

Yukarıdaki zorunluluk çeşitleri dikkate alındığında, teistin "Tanrı vardır" önermesi bu kriterlere göre ne anlam ifade edecektir? Swinburne, birinci ve ikinci kriterlerin Tanrı'nın zorunluluğunu tutarlı olarak sağlayamayacağını savunur. Bu kriterlere göre, ateizm de tutarlı olarak savunulabilir. Teistler, Tanrı'nın varlığını üçüncü, dördüncü ve beşinci kriterlere dayanarak tutarlı bir şekilde savunabilirler. Altıncı kriter de Tanrı'nın zorunluluğu hakkında ileri sürülemez. Çünkü teist, Tanrı'nın varlığının başka bir şey tarafından zorunlu kılındığını kabul edemez.[187] Swinburne'e göre Tanrı, mantıki olarak zorunlu değildir. Şayet böyle kabul edilse bile mantıki olarak zorunlu varlık, mantıken mümkün olanı açıklayamaz. Yani kompleks fiziki evrenin varlığı ile Tanrı'nın yokluğunu düşünmek, buradan da Tanrı'nın olmadığını kabul etmek tutarlı olur. Filozofumuza göre, "Tanrı mantıki olarak zorunlu varlık değildir. Eğer mantıki olarak zorunlu varlık varsa, bu Tanrı değildir"[188].

Tanrı'nın varlığını mantıki zorunluluk olarak kabul etmeyen filozofumuz, olgulardan hareket ederek konuyu inanç açısından ele alır. Ona göre inanç kavramının temel anlamı, bir şeyin böyle olmasının, başka şekilde olmasından daha muhtemel olduğuna inanmaktır.[189] Mesela, seçim sonuçları hakkında, "İşçi partisi kazanacaktır", "muhafazakarlar kazanacaktır" veya "hiçbir parti kazanmayacaktır" gibi alternatiflerin arasından İşçi partisinin kazanacağını belirtmek, bu sonucun diğer alternatiflere göre daha muhtemel olduğuna inandığımızı belirtmektir, fakat bu sonuç zorunlu olarak daha muhtemel değildir. Bu durumda bir önermeyi diğer önermeden daha muhtemel kılan nedir? Swinburne'e göre, burada söz konusu olan "epistemik ihtimaliyet"tir. Bir önermenin epistemik ihtimaliyeti, delilin onu ne kadar olası yaptığının ölçüsüdür. Yani epistemik ihtimaliyet, delilin gücüne göre bir değer kazanır. Bir başka deyişle, önermenin muhtemel olup olmadığı, ilgili olduğu delil sınıfının gücüne dayanır. Filozofumuz günlük hayattaki sıradan

---

186 Swinburne, Richard, a.g.e., s.243-261
187 Swinburne, Richard, a.g.e., s.276
188 Swinburne, Richard, The Existence of God, s. 128
189 Swinburne, Richard, Faith and Reason, Oxford 1983, s.4

iddialarımızın epistemik ihtimaliyetini belirlemede sayıları kullanmanın zor olduğunu belirtse de, yine ihtimaliyet hesaplamasında sayıları kullanmaktan geri kalmaz. Ona göre bir önerme değilinden daha muhtemel ise, onun ihtimaliyeti ½ den daha fazladır. Delil, iddiayı kesin olarak doğruluyorsa onun ihtimaliyeti 1 ile, kesin olarak yanlışlıyorsa onun ihtimaliyeti de 0 değeri ile gösterilir. Örneğin, Einstein'ın Genel İzafiyet Teorisi doğrudur demek, şimdiye kadar elde edebildiğimiz delillerin toplamı onu muhtemel yapıyor demektir.[190]

Tanrı'nın varlığını ihtimaliyet çerçevesinde ele alan Swinburne'ün amacı, onun zıddı olan "Tanrı yoktur" önermesi ile karşılaştırmak ve hangisine inanmamız gerektiği hakkında delilleri değerlendirmektir. Zira Tanrı'nın varlığını ve yokluğunu ifade eden her iki önermenin de mantık açısından tutarlı olduğunu filozofumuz daha önce kabul etmişti. Ancak, konunun bu bağlamda ele alınması, Tanrı'nın bir olasılık sonucuna göre belirsizliğe terk edilmesi anlamına gelmemeli, olasılık ile iman arasındaki ilişki dikkate alınmalıdır. Swinburne de, kozmolojik delili inşa ederken evrenin varlığının, Tanrı'nın varlığı olasılığı ile ilişkisinden yola çıkmakta, ona inanmak için yeterli gerekçemiz olup olmadığını değerlendirmektedir. O, bu değerlendirmeyi yaparken Bayes teoremi gibi matematiksel hesaplama yöntemlerine de başvurmaktadır ki, filozofumuzun delilini açıklarken ayrıca değinilecektir.

2.TÜMDENGELİM VE TÜMEVARIM:

Bir ispat yöntemi olarak tümdengelim ve tümevarımı, müstakil olarak incelememizin sebebi, Swinburne'ün kendisine kadar ortaya konulan Tanrı kanıtlamalarını daha ziyade yöntem açısından eleştirmesi, tümdengelimin bu konuda uygun olmadığını belirterek, tümevarıma dayalı yeni bir ispatlama şekli geliştirmesidir. Biz de her iki yöntemi ana hatlarıyla tanıtmanın konunun daha iyi değerlendirilmesini sağlayacağı kanaatindeyiz.

Öncüllerin doğru kabul edilmesi durumunda sonucun da bu öncüllerden zorunlu olarak çıktığı akıl yürütme şekli olan tümdengelim, klasik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme biçimidir. Bu sebeple, klasik

---

[190] Swinburne, Richard, a.g.e., s.18-19

mantıkta tümdengelimin en mükemmel şekli olan kıyas esas alınmıştır.[191] O halde kıyasın formları olmalıdır. Bir akıl yürütmede sonuç, öncül ya da öncüllerden zorunlu olarak çıkıyorsa buna geçerlilik denir. Fakat geçerlilik, önermelerin içerik açısından doğruluk ve yanlışlıklarına değil, akıl yürütmenin formuna ait bir özelliktir. Akıl yürütmede öncül veya öncüllerin, sonucu zorunlu kılmamasına da geçersizlik denir. Buna göre geçerli bir akıl yürütme, tümdengelimdir. Geçerli bir tümdengelimde sonuç, öncüllerin içinde örtük olarak bulunur. Örneğin; "Bütün insanlar ölümlüdür, Sokrat da bir insandır, O halde Sokrat da ölümlüdür" şeklindeki bir tümdengelimde, Sokrat'ın ölümlü olduğu, aslında ilk önerme içinde gizli olarak bulunmaktadır. [192]

Tümdengelime epistemolojik açıdan yöneltilen başlıca eleştiri, yeni bilgi vermediği ve mevcut bilgiyi tekrarladığıdır. Yani tümdengelim, bilgilerimizi artırıcı bir düşünme yönteminden çok, bilgilerimizi çözümleyici, açığa çıkarıcı ve denetleyici bir akıl yürütme şekli olarak kabul edilmiştir. Onun esas işlevi, bilgilerimizi bir sistem içerisinde düzenleyerek ispat formunda ifade edilmesi olarak görülmüştür.[193]

Kozmolojik delili savunanlar da, bu delili, Tanrı'nın varlığını ispatlamada geçerli bir delil olarak ileri sürmüşlerdir. Şayet delilin öncülleri doğru ise, buradan zorunlu olarak bir Tanrı'nın varolduğu sonucuna ulaşılacaktır. Tümdengelimli olarak geçerli kozmolojik delilin öncüllerinin doğru olduğunu bilmek ya da inanmak için rasyonel sebeplerimiz olmalıdır. Kozmolojik delilin tümdengelimli olarak geçerli ve öncüllerinin doğru olduğunu ortaya koyabilirsek, o zaman sonucun doğru olduğunu kanıtlayabileceğimiz belirtilmiştir.[194] İşte felsefe tarihi boyunca kozmolojik delili değişik formları ile savunanların çabası bu olmuştur.

Swinburne, tecrübenin aşikar yönlerinden hareket eden kozmolojik delil için tümdengelimin uygun bir ispat yöntemi olmadığını düşünür. Burada filozofumuzun tümdengelim için epistemolojik açıdan yapılan eleştirilere katıldığını görüyoruz. Ona göre, tümdengelimde öncüller sonucu zorunlu

---

[191] Öner, Necati, Klasik Mantık, 6. baskı, Ankara 1991, s.104
[192] Özlem, Doğan, Mantık, 7. baskı, İstanbul 2004, s.35-39
[193] Özlem, Doğan, a.g.e., s.40
[194] Rowe, William L., Philosophy of Religion, s.19

kıldığına göre, kompleks bir evrenin varolduğu ve Tanrı'nın varolmadığını iddia etmek tutarsız olurdu. Fakat, böyle düşünmenin tutarsız olduğunu gösterecek apaçık önermeler ortaya konulamamıştır. Mesela, madde kendini çeşitli şekillerde yeniden düzenleyebilseydi ve bireyleri sadece bireyler meydana getirebilseydi, her şeyi bilen ya da her şeyi yapabilecek bir kişi olmasaydı, kompleks fiziki evren varolur ve Tanrı olmazdı. Bu da ateizmin evrenle ilgili açıklamasıdır, yani evrenin varlığı ile Tanrı'nın yokluğu mantıken bir arada düşünülebilir. Sonuç olarak, Swinburne'e göre kozmolojik delil, tümdengelim yöntemiyle başarılı olarak savunulamaz.[195]

Tümdengelimin aksine tümevarım, bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir. Tümevarım, tam ve eksik tümevarım olarak iki kısma ayrılır. Tam tümevarım, bir bütünü oluşturan parçaların tamamını inceleyerek o bütün hakkında hüküm vermektir. Örneğin, haftanın günlerinin yirmi dört saat olduğu hükmü böyledir ki, Aristo'nun ele aldığı tümevarım bu şekildir. Eksik tümevarım, bir bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil de bir kısmına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir. Mesela, Arşimed'in suyun kaldırma kanununu bulması, suya batan birkaç cismi gözlemlemesinin sonucudur. Tam tümevarımda sonuç zorunlu, eksik tümevarımda sonuç muhtemel olmaktadır.[196] Burada, kozmolojik delil ile alakalı olarak inceleyeceğimiz eksik tümevarımdır.

Eksik tümevarımda, varılan sonucun zorunlu olmadığını belirttik. Çünkü varılan sonuç, deney ve gözlemle verilenlerin üzerine çıkarak bir genellemede bulunmaktadır. Mesela, "boşluğa bırakılan bütün cisimler düşer" sonucunun zorunlu olması için boşluğa bırakılan tüm cisimlerin her zaman ve her yerde düştüklerinin bizzat gözlemlenmesi gerekir ki, bu imkansızdır. Yaptığımız deney ve gözlemler yine de sonuç için dayanak temin etmekte, bundan sonra da gözlemlediğimiz ya da deney yaptığımız şekilde gerçekleşeceğine dair bizde bir inanç oluşmasını sağlamakta, fakat zorunluluk değil, belli ölçüde olasılık ifade etmektedir.[197]

---

[195] Swinburne, Richard, The Existence of God, s.119-120
[196] Öner, Necati, a.g.e., s.174-175
[197] Özlem, Doğan, a.g.e., s.41

Tümevarım yöntemi, her ne kadar kesinlik ifade etmese de, bilimlerin gelişimi üzerinde önemli etkisi olduğu gibi biz de günlük hayatımızda farkında olmadan da olsa bu metodu kullanırız. Mesela, yarın güneşin doğacağına, gündüz ve gecenin birbirini takip edeceğine dair sağlam bir inancımız vardır. Böyle bir inanca sahip olmamızın sebebi, söz konusu olayları hep bu şekilde gözlemlememizdir. Bilimsel tümevarım metodunda ise, günlük hayattakinden farklı olarak tek bir hal ve gözlem üzerine genel bir kanuna ulaşılır. Fizikçi ölçmeyi ve deneyi bir defa yapar. Doğru gözlemlediğinden emin olmak için bir defa da kontrol denemesi yapar. Genel olarak, her bilimin tümevarımlardan meydana geldiği söylenebilir. Tümevarım yönteminin sosyal bilimlerde de yaygın olarak kullanıldığını gözlemleyebiliriz. Tarihçi, sınırlı sayıda eser ve belgeden yola çıkarak bir dönemi aydınlatacak genel fikirlere ulaşır. Örneğin, toplumun tercihleri konusunu araştıracak bir araştırmacı, anket yapar ve belirli sayıdaki örnekten yola çıkarak toplumun tamamı için geçerli olduğunu düşündüğü sonuçlara ulaşır.[198]

Bilimlerde tümevarım yönteminin kullanılmasının önemine dikkati çeken Francis Bacon (öl.1626)'dır. O, Novum Organum adlı eserinde doğru bir tümevarımın nasıl işlemesi gerektiğinin kurallarını vermiş, aksi halde güvenilmez sonuçlara götüreceğini belirtmiştir. Ona göre tümevarım, az sayıdaki olguyla ve çok bilinir olanlarla yetinerek karar verir. "Fakat, sanat ve bilimlerde faydalı olacak bir tümevarım, yerinde dışlamalar yaparak, gereksiz olanı atarak, araştırılan tabiatı ayırmalı, olumsuzlamaların yeterli sayısını topladıktan sonra oradan olumlama için sonuç çıkarmalıdır".[199]

Bacon, yukarıda bahsettiğimiz tümevarım ilkesine göre, özel olanlardan genellemelere ilerlemenin dikkatli yapılması gerektiğini savunmuştur. Yani, genel yasalara ulaşmak için belirli gözlemlere ve verilere dayanan basit genellemeler yapılmalı, tahminlerin gerçeklerle karşılaştırılmasıyla bu basit teoriler bir kere daha kontrol edilmeli, daha sonra bu genellemeler daha genel olanları oluşturmak için birleştirilmeli, tahminleri

[198] von Aster, Ernst, Bilgi Teorisi ve Mantık, çev. Macit Gökberk, 3. Baskı, İstanbul 1994, s.146
[199] Bacon, Francis, Novum Organum- Tabiat Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler, çev. Sema Önal Akkaş, İstanbul 1999, s.72

gözlemlerle karşılaştırarak doğrulukları gözden geçirilmeli ve sonunda en genel teori ve yasalara doğru ilerlenmelidir.[200] Nitekim Newton da hipotezlerin deneysel felsefede yeri olmadığını, bu felsefede önermelerin olaylardan çıkarıldığını ve sonrasında tümevarımla genelleştirildiğini, hareket ve yerçekimi yasalarının böyle keşfedildiğini belirtmiştir.[201]

Tümevarım metoduna dikkat çeken düşünürlerden biri de John Stuart Mill (öl.1873)'dir. Mill'e göre, tümevarım metodunun dört temel şekli vardır ve bunlardan en önemlisi uygunluk yöntemidir. Fakat bunları uygulamadan önce, nedeni aranacak olgunun kesin olarak belirlenmesi ve sınırlanarak öteki olgulardan ayrılması gerekir. Örneğin, kırağı bir nemdir, ancak yağmur ve sis nemi değildir. "Uygunluk" yöntemine göre, kırağıyı açıklamak için yakın halleri aramamız gerekir. Mesela, kışın soğuk ortamdan sıcak ortama girdiğimizde gözlüklerimizin camı nemlenir. Soğuk bir madeni plakanın üzerine nefesimizi verdiğimizde plaka buğulanır. İşte bunların birbirlerine uygun oldukları noktalar araştırılır. Sonuçta, olayların hepsinde soğuk bir objeyle karşılaşan sıcak ve nemli hava vardır. Kırağı için de aynı şey söz konusudur, güneşin havayı ısıtmasına rağmen toprakların ve yaprakların soğuk olmasından kırağı meydana gelmiştir.[202] Mill, uygunluk yönteminden başka ayrılıklar yöntemi, kalıntılar yöntemi ve birlikte değişmeler yönteminden bahsetmişse de konumuzun sınırı açısından biz uygunluk yöntemi ile yetineceğiz.

Bilim için kaçınılmaz bir yöntem olarak sayabileceğimiz tümevarımı sebeplilik ilkesiyle de ilişkilendirebiliriz. Dolayısıyla, sebeplilik ilkesine eleştiri yöneltenlerin tümevarımı da eleştirmesi gerekirdi. Nitekim Hume, bir ampirist olarak, bilginin deney ve tecrübeden kaynaklandığını kabul ederken, her bir olguyu ayrı olarak ele alıyor ve olgulardan elde edilecek genellemeye karşı çıkıyordu. Misal olarak, daha önce yediğimiz bir ekmeğin bizi beslemesinden başka bir ekmeğin de bizi besleyeceği sonucunu çıkartamayız.[203] Neticede Hume, gözlemlenmiş olgulardan tümevarımla çıkarılan, öngörülerde

---

[200] Cushing, James T., a.g.e., s.37
[201] Cushing, James T., a.g.e., s.144
[202] von Aster, Ernst, a.g.e., s.166
[203] Hume, David, a.g.e., s.49

bulunabilen evrensel yasalara sınırsız güven duyulmasını kabul etmedi. Güneşin tarih boyunca her gün istisnasız doğmuş olduğu gerçeğinden, her gün doğacağı şeklindeki yasayı tümevarımla çıkarabiliriz, fakat Hume'a göre güneşin yarın doğacağından mutlak olarak emin olamayız. Tümevarımla elde edilmiş yasaların geçici karakterinden kurtulamayız. O, tümevarıma olan ihtiyacı görmüş, fakat geçerliliğinin kanıtlanamaz olduğunu kabul etmiştir.[204]

Hume'dan önce, Gazali de tümevarım metodunun iyi bir metot olmadığını savunmuştur. Ona göre eksik tümevarım zanni bilgi sağlayabilir. Örnek olarak verilirse, insan, at gibi canlılar yiyeceklerini çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler. O halde bütün hayvanlar, yiyeceklerini çiğnerken alt çenelerini oynatır. Böyle bir tümevarımda hüküm, belli sayıdaki tikele dayanılarak verilmiştir. Eğer o hükmün içine alabileceği bütün tikeller araştırıldıktan sonra böyle bir hüküm verilseydi, hüküm yakin ifade ederdi. Şayet araştırılmamış bir tek hayvan kalmışsa, külli hüküm geçerliliğini kaybeder ve yalnız araştırılmış tikeller için geçerli olur. Nitekim timsah bu hükme uymaz, çünkü o üst çenesini hareket ettirir.[205] Görüldüğü gibi, Hume'un tümevarım yöntemi hakkındaki görüşlerinin orijinal olmadığı, aslında ondan çok önce Gazali tarafından dile getirildiği aşikardır.

Swinburne, genellikle bilimlerin metodu olan tümevarımı kendi sistemi içerisinde Tanrı kanıtlamaları için kullanmıştır. Ona göre tümevarımlı bir delil, tümdengelimli olarak geçerli olmayan, ancak öncülleri sonucu kabul etmeyi "makul" kılan delildir.[206] Tümevarımlı bir delil, sonucu muhtemel ya da daha muhtemel yapar derken "muhtemel" ile kastedilen, "epistemik ihtimaliyet"tir. Epistemik ihtimaliyet, kendilerine inanmamızı haklı çıkaran önermeler, durumlar veya olaylar arasındaki ilişkidir. P, q'nun doğru olduğunun muhtemel olduğuna dair bir delil getirdiğinde, p q'yu epistemik olarak muhtemel yapıyor demektir. Sonuçta doğru bir tümevarımlı delil, Swinburne'e göre muhtemel bir bilgi ya da makul bir inanç temin eder.[207]

---

[204] Cushing, James T., a.g.e., s.48
[205] Taylan, Necip, a.g.e., s.129-130
[206] Swinburne, Richard, The Justification of Induction (ed.), Oxford 1974, s.2
[207] Swinburne, Richard, a.g.e., s.6

Tümevarımlı delilleri, filozofumuz P tümevarımlı ve C tümevarımlı delil olmak üzere ikiye ayırır. P tümevarımlı delil ile kastedilen, öncüllerin sonucu muhtemel kılmasıdır. Örnek olarak:

Önerme1: Bogside sakinlerinin %70'i Katolik'tir.

Önerme2: Doherty bir Bogside sakinidir.

Sonuç: Doherty bir Katolik'tir.

Yukarıdaki tümevarımlı delilde sonucu muhtemel kılan, daha ziyade istatistiksel bir ihtimaliyetten söz edilebilir.

C türü tümevarımlı delilde ise, öncüller, sonucun ihtimaliyetini artırır, yani sonucun bu şekilde olmasını başka şekilde olmasından daha muhtemel yapar. Yine Swinburne'ün örneğine bakarsak;

Önerme: Dünyanın farklı yerlerinde gözlemlenen yüz tane kuzgunun hepsi siyahtır.

Sonuç: O halde bütün kuzgunlar siyahtır.[208]

Bu tümevarımlı delillendirmede, öncül sonucun başka türlü olmasından ziyade bu şekilde olacağı ihtimalini artırmıştır. Halbuki dünyanın diğer bir yerinde gözlemlemediğimiz farklı renkte bir kuzgunun olma ihtimali de vardır. Fakat gözlemlenebilecek yüz birinci siyah kuzgun, sonucumuzun ihtimalini daha da artıracaktır. Öyleyse, başka delillerin yokluğunda, mevcut deliller bütün kuzgunların siyah olduğuna inanmamızı daha muhtemel yapmakta ve inancımıza rasyonel temeller temin etmektedir.

Swinburne, tümevarım gibi sonucu muhtemel bir yöntemin Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda kullanılmasına yöneltilecek olası itirazları dikkate alarak bilim adamlarının da söz konusu yöntemi kullandıklarını ve doğru yasalar elde ettiklerini belirtir. Ona göre, bilim adamlarının gözlemden elde ettikleri delillerle, tabiat hakkında doğru yasalara ulaşmaları ve gelecek hakkında öngörüde bulunmaları tümevarımlı olarak geçerli değildir, yukarıda bahsedilen iki çeşit tümevarım yönteminden biridir. Mesela, Tycho Brahe, Kepler, Galileo gibi bilginlerinin yaptıkları çeşitli astronomik gözlemler, Newton'un hareket teorisini onaylamıştır, yani onun başka değil, açıkladığı

---

[208] Swinburne, Richard, The Existence of God, s.7

şekilde olmasının daha muhtemel olduğunu ortaya koymuştur.[209] Swinburne'ün amacı da tecrübe ile elde edilecek delillerin "Tanrı vardır" önermesini, zıddı olan "Tanrı yoktur" önermesinden daha muhtemel yapıp yapmayacağını araştırmaktır.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamada tümevarımı yegane metot olarak kabul eden Swinburne'ün ontolojik delili dikkate almaması ve aposteriori deliller üzerinde yoğunlaşması tabiidir. Ancak o, aposteriori delillerin birlikte değerlendirilmesinin, bir başka deyişle, delillerin kümülatif gücünün hipotezi daha muhtemel yapacağını belirtir. Yani tecrübeden elde edilen bütün deliller, bütün halinde Tanrı'nın varlığı sonucunu, tek tek olduğundan daha muhtemel yapacaktır. Yine onun örneğini verirsek, Smith'in elinde kan olması, onun Mrs. Jones'u öldürdüğünü muhtemel yapar. Aynı zamanda Smith'in suç işlendiği zamanda cinayetin işlendiği yere yakın olması, birinci delille birlikte ele alındığında sonucu daha muhtemel yapar.[210] Swinburne, tümevarımlı bir delilin sonucu nasıl muhtemel yaptığını izah etmek için Bayes teoremine dayanan doğrulama teorisinin ihtimal hesaplama yöntemlerinden de faydalanır ki, filozofumuzun kozmolojik delilini açıklarken ayrıca değinilecektir.

Netice olarak özetlersek Swinburne, Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda tümdengelim yönteminin kullanılamayacağını, çünkü Tanrı'nın mantıken zorunlu olarak düşünülemeyeceğini, bu yönteme göre ateizmin de aynı derecede tutarlı olacağını belirttikten sonra, iyi bir kozmolojik delilin tümevarımlı olması gerektiğini savunur ve tüm çabasının kompleks fiziki evrenden Tanrı'ya giden C-tümevarımlı delilini geliştirmek olduğunu ifade eder.

3.AÇIKLAMA TÜRLERİ

Kozmolojik delilin hareket noktası, kompleks fiziki evrenin açıklanmaya ihtiyacı olduğu ilkesi olunca, onun hakkındaki açıklama türlerinin ve bunların açıklayıcı gücünün değerlendirilmesi gerekir. Swinburne de bu noktada daha

[209] Swinburne, Richard, a.g.e., s.6
[210] Swinburne, Richard, a.g.e., s.13

ziyade bilimsel ve kişisel açıklama üzerinde durmaktadır ki, onun kozmolojik delili de kişisel açıklama düşüncesine dayanmıştır.

Bilimin yaptığı açıklama tarzını Swinburne "bilimsel açıklama" diye isimlendirir ve böyle bir açıklamanın daha çok bilim felsefecisi ve mantıkçı pozitivizmin önde gelen üyelerinden Alman filozof Carl Gustav Hempel (öl. 1997) ile Alman kimyager ve filozof Paul Oppenheim (öl. 1977) tarafından ortaya konulduğunu dile getirir. Hempelci yaklaşımda sebepler, "başlangıç durumları" olarak bilinen C durumları veya olaylar grubudur. Biz bunlardan birini kendimize göre sebep olarak seçebiliriz. Bunlar da L tabiat kanunları yoluyla meydana gelirler. Normal şartlarda bunlar evrensel genellemelerdir. "Bütün bakırlar şöyle veya şöyle ısı ve basınç şartlarında nitrik asit içine konulduğunda erirler" açıklaması buna bir örnektir. Karmaşık bilimsel açıklamalar ise, bir çok kanun ve genellemelerden oluşurlar. Bu tip bilimsel açıklama Hempel tarafından, tümdengelimli nomolojik açıklama olarak adlandırılır. Tümdengelimlidir, çünkü E olgusu, L ve C'den çıkarılmıştır. Nomolojik kelimesindeki Nomos, Yunanca kanun anlamına gelir ve bu anlam açıklamada içerilmiştir. Bu şekildeki tümdengelimli nomolojik açıklamaya, tam açıklama denmiştir.[211]

Bilimsel açıklamanın diğer bir kısmında kanun, istatistiksel genellemenin içinde bulunur ve genellikle A'ların %n'i B'dir şeklinde ifade edilir. Mesela, bir genetik kanunu olan "şu şekilde döllenmenin %90'ı mavi gözlü olur" açıklaması, istatistiksel ihtimaliyeti belirtir. Bu şekilde döllenen bir a bireyinin, genetik kanununa göre mavi gözlü olması muhtemeldir. Böyle bir açıklamaya da tümevarımlı- istatistiksel açıklama denir. Tümevarımlıdır, çünkü L ve C durumları E'yi muhtemel yapmaktadır. Kanunlar istatistik içerisinde mündemiç olduğu için de istatistikseldir. İstatistiksel kanunları içeren açıklamalara, kısmi açıklamalar denir. Çünkü, hala ilk durumlarda etkili olan açıklanmamış bir şey vardır.[212]

Bilimsel açıklamalar hakkındaki teknik izahattan sonra Swinburne, aslında bu açıklama şeklinin varlıklardaki güç ve eğilimlerin ortaya koyulması

---

[211] Swinburne, Richard, a.g.e., s.25-26
[212] Swinburne, Richard, a.g.e., s.26

olduğunu ifade eder. Dünyayı oluşturan cevherlerin nitelikleri vardır ve bu cevherler bir araya gelerek olayları oluştururlar. İnsanlar da daima bu olayların açıklamalarını yapmak istemişler ve filozofumuza göre bunun için pratik gerekçelere de sahip olmuşlardır. Mesela, bitkinin büyümesine sebep olan şeyi açıklayabilirsek, o zaman bu şartları kontrol etme ve amacımıza uygun olarak kullanabilme imkanına sahip olabiliriz.[213] İşte buradaki açıklama güçler ve eğilimler açısından açıklamadır ki, fizik ve kimya gibi bilimlerin açıklamaları genellikle böyledir.

Swinburne'e göre, bilimsel açıklamanın mümkün olması, aynı nesnelerin benzer güç ve eğilimlere sahip olmasındandır. Aksi halde dünya çok karmaşık olur ve açıklama imkanı olmazdı. Böyle bir dünya da, pratik açıdan bir çok güçlüğü beraberinde taşırdı. Örneğin, her miktardaki su 0 derecede donma eğilimine sahiptir. Dünyadaki bütün maddi nesneler Newton'un çekim kanununa göre birbirini çekerler. Bilim adamları da nesnelerin sahip olduğu güç ve eğilimleri ele alırlar, bunlara doğa yasası adını verirler. Yani doğa yasası nesnelerin güç ve eğilimlerinin insanlar tarafından yapılan açıklamasıdır ve buna bilimsel açıklama adı verilir. Bilimsel açıklamanın en önemli özelliklerinden biri, kapsamı özel olan yasaların, kendisinden daha genel yasalar ile açıklanmasıdır. Örneğin Newton'un hareket yasaları Einstein'ın yasaları ile açıklanabilir.[214]

Evrendeki olayları ve nesneleri açıklamada bilimsel açıklamanın önemini takdir eden filozofumuz, bu açıklamanın yeterli olmadığı kanaatindedir ve günlük yaşantımızda da çok kere başvurduğumuz, bilimsel açıklamadan oldukça farklı olan "kişisel açıklama" düşüncesini ileri sürer. Kişisel açıklamada, bir E olayının meydana gelişi, E'yi meydana getirme maksadı olan bir P kişisi ya da rasyonel faili ile açıklanır. E, P tarafından gerçekleştirilen A kasıtlı eyleminin sonucudur. Onun verdiği örneğe göre, E elimin hareketi, P benim şahsım, J elimi hareket ettirme kasdım ve A elimi

---

[213] Swinburne, Richard, Tanrı Var mı?, s.19
[214] Swinburne, Richard, a.g.e., s.21-23

hareket ettirmemdir. Fakat P'nin kasdında etkili olanın ne olduğu henüz açıklanmamıştır.[215]

Swinburne, kasıtlı eylemleri temel eylem (basic action) ve vasıtalı eylem (mediated action) olmak üzere ikiye ayırır. Temel eylem, bir failin başka bir şey yapmadan yaptıklarıdır. Vasıtalı ya da dolaylı eylem ise, başka bir şey yaparak yaptığı şeydir. Elimi hareket ettirerek işaret etmem, temel eylemdir. Tekme vurarak kapıyı kırmam vasıtalı eylemdir. Temel eylemin meydana gelmesinde P'nin etken olan kasdı sahip olduğu X temel güçleri ya da kapasiteleridir. Ayaklarımız, kollarımızı, gözlerimizi vb. bizim temel güçlerimiz arasındadır.[216]

E'nin vasıtalı bir eylem ile meydana gelmesinde P'de etkili olan kasdın açıklanması ise, daha karmaşıktır. Burada da P'nin temel eylemleri vardır. Bu temel eylemler S olaylar durumunu meydana getirir. P'nin, X temel güçleri J kasdıyla E olayının ortaya çıkmasına sebep olur. S olaylar durumu da E'nin ortaya çıkışının sonucu olarak açıklanır. Fakat burada bilimsel açıklama da işin içine girer. S, L tabiat kanunlarıyla D durumlarında E sonucu ortaya çıkar. Böylece E'nin meydana gelişi, fail, kasd, temel güçler, durumlar ve tabiat kanunlarıyla tam olarak açıklanmış olur. Örneğin, kapıyı düzeltmenin tam açıklaması, ilk önce temel güçlerim yoluyla ayağımı kapıyla temas ettirmek için hızlıca hareket ettiririm. Bu hareketim, kapının düzelmesine sebep olur. Kapının menteşeleri, kütlesi, ayağımın kütlesi ve hızı, mekanik kanunlarının işlemesi sonucunda, ayağımı kapıya çarpmamla kapının düzelmesi meydana gelir.[217]

Swinburne kasıtlı eylemleri açıklarken P failinin başka bir şeyi kastetmişken, kastetmediği bir E'nin meydana gelişini açıklamak durumunda olduğumuzu belirtir. Yani E kastedilmiş eylemin kastedilmemiş sonucudur. Mesela, ayakta dururken kastetmediğim halde bir bardağı düşürebilirim. Bardağın düşmesinin sebebi benim belli bir pozisyonda durmamdır. Aslında bardağın devrilmesini kastetmemiştim, ancak benim ayakta duruş pozisyonum L mekanik kanunları yoluyla bardağın devrilmesine yol açtı,

---

215 Swinburne, Richard, The Coherence of Theism, s.134
216 Swinburne, Richard, The Existence of God, s.32
217 Swinburne, Richard, a.g.e., s.33

bununla birlikte yine de kastetmediğim bir eylemdi. Günlük hayatımızda böyle örneklerle sıkça karşılaşırız. Swinburne'e göre, böyle olayları da kasıtlı eylem saymalıyız. Çünkü bunlar da kasıtlı eylemin sonunda ortaya çıkarlar. Örneğimizde, bardağın devrilmesi benim kasıtlı eylemim olan ayakta durmamın neticesinde meydana gelmiştir.[218]

Özetle Swinburne'e göre, bilimsel açıklama ile kişisel açıklama birbirinde oldukça farklıdır. Bilimsel açıklama, E olayının, geçmiş C durumları ve olayları ile ve L tabiat kanunları yoluyla açıklamasıdır. Kişisel açıklama, E olayının P faili tarafından kasıtlı olarak meydana getirildiği şeklindeki açıklamadır. Filozofumuza göre bu iki açıklama şeklini birbirine indirgemek yanlıştır.[219] Ona göre bir fenomenin açıklamasında iki farklı tam açıklama olabilir, fakat bunlar tek başına ele alınamaz. Bilimsel açıklama, daha ziyade "ne" sorusunu açıklarken, kişisel açıklama, "niçin" sorusuna cevap verir. Mesela, insanın elini hareket ettirmesi hem bilimsel hem de kişisel açıklamanın her ikisiyle birlikte açıklanır. Elimi hareket ettirmem, kollarımdaki sinirler ve kaslar yoluyla ve psikolojik kanunlarla tam olarak açıklanabilir. Burada birincisi bilimsel açıklama ve ikincisi kişisel açıklamadır.[220]

İki farklı açıklama şekli geliştiren Swinburne, evren hakkındaki açıklamalarımızda da sadece bilimsel açıklamanın yeterli olmadığını, kişisel açıklama modelinin kaçınılmaz olduğunu belirtir. Ona göre, bazı düşünürlerin ileri sürdüğü gibi, olacak şeylerin kişilerden ve onların amaçlarından yoksun olarak sadece beynin bir takım sinirsel ilişkileri ile açıklamak doğru değildir. Çünkü amaçlar olmasaydı yaptığımız hiçbir şeyin anlamı olmaz, evren ve yaşam kaba bir gerçek olarak kalırdı.[221] Swinburne'ün varlık hakkındaki açıklama şekillerini belirledikten sonra bu açıklamaların hangi kriterlere göre doğrulanacaklarını da incelemek gerekir.

---

[218] Swinburne, Richard, a.g.e., s.35
[219] İndirgemeci görüşün eleştirisi hakkında geniş bilgi için bkz. Swinburne, Richard, a.g.e., s.37
[220] Swinburne, Richard, a.g.e., s.45-46
[221] Swinburne, Richard, Tanrı Var mı?, s.20

4.BASİTLİK İLKESİ

Varolan bir fenomen için verilen alternatif açıklamalardan hangisinin açıklayıcı gücünün daha fazla olduğu, ya da bir başka deyişle en iyi açıklamayı tespit etmek için Swinburne'e göre elimizde bazı kriterler olması gerekir. Buna açıklamanın doğrulanması da diyebiliriz. Filozofumuz en iyi açıklamayı belirlemek için iki aposteriori, iki apriori kriter olduğunu söyler:

Aposteriori kriterlerden birincisi, yapılan açıklamanın bizi, olayların böyle olacağını, ya da açıklanandan başka türlü olamayacağını beklemeye götürdüğü hipotezler doğrudur. İkinci aposteriori kriter, hipotezin geçmiş bilgimizle, dünya hakkında bildiğimiz başka her şeyle uyum içinde bulunmasıdır. Mesela, John'un para çaldığı hipotezini, onun başka hırsızlık olaylarını bilmemiz ya da hırsızlığın yaygın olduğu sosyal gruplardan gelmesi daha muhtemel yapar. Geçmiş bilgi ile "uyum" düşüncesi basitlik faktörünü de içerir.

Apriori kriterlerden ilki içerik açısındandır. İçeriği daha geniş olan hipotez, daha az olana göre doğruluğu daha muhtemeldir. Bir hipotezin içeriği, dünya hakkında bize verdiği bilginin miktarıdır. Örneğin bir hipotez, bize gezegenimiz hakkında, güneş sistemindeki bütün gezegenler hakkında ya da evrendeki bütün gezegenler hakkında bilgi verebilir. Verilen hipotezlerin içeriğini ölçmek için kesin bir yol olmasa da, onları karşılaştırabiliriz. Bir hipotez başka bir hipotezi zorunlu kılıyor ve kendisi başka bir hipotez tarafından zorunlu kılınmıyorsa bu hipotez diğerine göre daha geniş kapsamlıdır. Mesela, Mars'ın gelecek yüzyıldaki bütün durumlarını önceden bildiren bir hipotez, Venüs'ün gelecek yüzyıldaki bütün durumlarını önceden bildiren hipotezle aynı içeriğe ve doğruluk değerine sahip olacaktır.[222]

Apriori kriterlerden dördüncüsü ve en önemlisi Swinburne'e göre basitlik ilkesidir. Diğer bütün şeyler eşit olduğunda, en basit hipotezin doğru olma ihtimali en yüksektir. Ona göre, aynı tümevarımsal ihtimale sahip olarak aynı bilgiyi taşıyan sonsuz sayıda teori olabilir, fakat bunlar farklı öngörülerde ve açıklamalarda bulunurlar. İşte biz basitlik kriteri olmaksızın,

---

[222] Swinburne, Richard, Simplicity as Evidence of Truth, Marquette 1997, s.12-13

gözlemlenebilir bilginin ötesine geçemeyiz. Bilim adamları, dolaylı da olsa bu ilkeyi kullanırlar.[223] Swinburne, basitliğin kriterlerinin ne olduğu konusundaki görüşleri tartışırken kendisine göre bir teori, sonrakinin en basit formülasyonundan daha basitse, o teorinin daha basit olduğunu ve basitliğin çeşitli yönleri olduğunu belirtir:

İlk olarak, postüla ettikleri şeylerin sayısı açısından, sayısı az olan daha basittir. Mesela, gözlemlenmemiş bir gezegenin Newton kanunları ile uyumlu olduğunu postüla etmek, iki gözlemlenmemiş gezegeni postüla etmekten daha basittir.

İkinci olarak, şeylerin tür sayısı açısından, daha az türü postüla eden daha çok türü postüla eden açıklamadan daha basittir. Üç kuark türünü postüla eden bir teori, altı kuark türünü postüla eden teoriden daha basittir.

Üçüncü olarak, formülasyonunda anlaşılması için başka bir varlığa ya da açıklamaya ihtiyacı olan bir terim içeren teori, diğerine göre daha az basittir. Mesela, grue[224] terimi sadece yeşil teriminin anlaşılması ile anlaşılabilecek bir terimdir, fakat yeşil teriminin anlaşılmak için başka bir terime ihtiyacı yoktur. Böylece "bütün zümrütler yeşildir" açıklaması, "bütün zümrütler grue'dur" açıklamasından daha basittir.

Dördüncü olarak, formülasyonunda daha az müstakil kanun içeren teori, daha fazla müstakil kanun içeren teoriden daha basittir. Kepler'in gezegenlerin hareketine dair üç yasası, Kopernik'in dört yasasından daha basittir.

Beşinci olarak, bir teorinin kanunları daha az değişkenle ilgiliyse, o teori daha çok değişkenle ilgili olana göre daha basittir. Örneğin, üç kanundan oluşan T1 teorisinin her bir kanununun iki değişkenle ilgili olduğu düşünülürse, yine üç kanundan oluşan ve altı değişkenle ilgili olan T2 teorisine göre, T1 teorisi daha basittir.

Altıncı olarak, matematiksel olarak daha basit olan teori, diğerine göre daha basittir.[225] Burada filozofumuz, bir teorinin matematiksel ihtimaliyetini

---

[223] Swinburne, Richard, a.g.e., s.13 vd.
[224] Grue terimi, mavi ile yeşil arası bir rengi ifade eder ve ilk defa Amerikalı felsefeci Nelson Goodman (öl. 1998) tarafından kullanılmıştır.
[225] Swinburne, Richard, a.g.e., s.23 vd.

hesaplama yöntemi olan Bayes teoreminden de istifade eder. Teorem, basit olandan hareketle karmaşık teorilerin ihtimalini hesaplayan matematiksel bir işlemdir.[226]

Swinburne'e göre, kişilere atfedilen inançları ve maksatları açıklarken de basitlik ilkesine başvururuz. Diğer şeyler eşit olduğunda, bir kişinin eylemlerini ifade eden inanç ve amaçlar her zaman aynıdır, yani farklı kişilerin benzer durumlarda benzer inançları vardır ve bu kişiler benzer dürtülerle karşı karşıya kaldıklarında benzer inançlara sahip olurlar. Basitlik ilkesi ile bir kişinin inançları hakkında makul olarak doğrulanmış sonuçlara ulaşmamız mümkün olur. Mesela, bir S kişisine diğer kişilerin kalbine vurularak öldürüldüğünü gösterirsek, S'nin vurmanın öldüreceğine inandığını farzedebiliriz. Daha sonra, S'nin kasıtlı olarak başka bir T'ye vurduğunu görürsek, buradan onun T'yi öldüreceğini ve onu öldürme amacına sahip olduğunu çıkarırız. İşte burada basitlik ilkesini kullanarak onun genel davranışlarından isteklerini, amaçlarını ve inançlarını çıkarabiliriz.[227]

Fenomen hakkında yapılan farklı açıklamalar için gerekli ölçütleri veren ve bunlar arasında basitlik ilkesini özellikle vurgulayan filozofumuza göre, kişisel açıklamalar hakkında da bu ölçütleri uygulamalıyız. Örnek olarak, üzerinde insan başı resmi olan metal parçalar bulduğumuzda, bunun farklı kişisel açıklamaları olabilir. Bir açıklama, metal parçasını madeni para üretme amacıyla ve böyle işaretler taşıyan metal parçasının para olacağı inancıyla, normal bir insanın, beden gücünü kullanarak meydana getirdiği şeklindedir. Diğer alternatif bir açıklama ise, metal parçalarının her birinin farklı bir amaçla ve farklı inançlarla yapıldığını, üzerlerindeki bütün işaretlerin aynı olmasının bir tesadüf olduğu şeklindeki açıklamadır. Bu iki açıklamayı basitlik ölçütü ile değerlendirirsek, ilk açıklamanın daha basit olduğu sonucuna varırız. Çünkü, basitlik kriterlerine göre bir kişi ve neden ile yapılan açıklama, bir çok kişi ve nedenle yapılan açıklamaya göre daha basittir.[228]

Açıklamanın doğrulanması ve basitlik ilkesi bağlamından yola çıkarak olaylar hakkında yapılan açıklamaları, verilen dört ölçüt açısından

---

[226] Swinburne, Richard, Bayes's Theorem (ed.), 2. baskı, Oxford 2005, s.10
[227] Swinburne, Richard, The Evolution of the Soul, 2. baskı, Oxford 1997, s.131
[228] Swinburne, Richard, Tanrı Var mı? s.33

değerlendirdiğimizde, bedensiz bir kişiyi varsaymak daha basit olabilir. Mesela, Swinburne'e göre odamın içindeki şeyler bir anda etrafta uçmaya ve konuşmaya başlarsa, en iyi açıklama, normal insanlardan farklı olan temel güçlere, amaçlara ve inançlara sahip bir hayaletin bunları gerçekleştirdiği şeklinde olabilir. Dolayısıyla bu ölçütlerle, dünya hakkında gözlemlenemeyen durumlarda, verilen açıklamalar içerisinde en basit olanını belirlemeye çalışırız.[229]

Açıklama türleri ve bu türlerin doğrulama ilkeleri ile bir temel oluşturan Swinburne, evrenin izahında Tanrı'nın rolünün ya da teizmin önermelerinin bu ilkeler ışığında değerlendirmesini yapar. Ona göre, daha önce bahsedildiği gibi bilimsel açıklama ile kişisel açıklama birbirinden tamamen ayrılamaz. Örneğin, bilimsel açıklama yerden 64 feet yükseklikten düşen bir topun yere ulaşmasının niçin iki saniye sürdüğünü açıklar, ancak bu topun niçin düşürüldüğüne cevap vermez. Kişisel açıklama ise, bu soruya cevap verir ve mesela Galileo'nin yerçekimi yasasını denemek için düşürdüğünü söyler.[230]

Swinburne, insanın açıklama arayışının kaçınılmaz olarak nihai açıklamayı talep ettiğini ve böyle bir açıklama konusunda üç alternatifin olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, materyalizmdir. Bu açıklamaya göre, bütün varlıkların açıklaması madde ve kuvvet yoluyladır. Kişisel ve zihinsel olaylar da, yani kişilerin inançları ve amaçları da maddi olarak, bir başka deyişle sinir hücrelerinin faaliyeti ile açıklanır. Swinburne'e göre, böyle bir açıklamanın nihai açıklama olması mümkün değildir. Materyalizme alternatif ikinci açıklama türü karma bir teori olan hümanizmdir ki, üzerinde fazla durmamış ve nihai açıklama olamayacağını söylemekle yetinmiştir.

Varlıklar hakkında alternatif üçüncü açıklama Swinburne'e göre, Tanrı gibi değişik türden bir varlığı içeren kişisel açıklamadır ki, bu açıklama türü teizm tarafından dile getirilir. Teizmin ana düşüncesini filozofumuz Tanrı Var mı? adlı eserinde şöyle özetler:

---

[229] Swinburne, Richard, a.g.e., s.34
[230] Swinburne, Richard, a.g.e., s.35

“Tanrı, hareket etme güç ve eğilimleri ile birlikte evrenimizdeki özdeksel nesnelerin varlığını her an korumaktadır. Bizim bedenimiz üzerinde nasıl etkimiz varsa, onun da dünya üzerinde etkisi vardır, ancak o bizden ayrı olarak, eylem gücü için herhangi bir bedene bağlı değildir. Bu nedenle, metalin ısıtıldığı için genleşmesi, ısıtıldığında genleşme gücüne ve bu gücünü kullanma eğilimine sahip olması doğru olmakla birlikte, metalin var olmasının nedeni, Tanrı’nın onun varlığını korumasıdır. Ayrıca metalin ısıtıldığında genleşme gücüne ve bu gücü kullanma eğilimine sahip olmasının nedeni de, bir kişi olan Tanrı’nın temel güçlerinden dolayı eş zamanlı olarak metalde o gücü ve eğilimi korumasıdır. Tanrı böylece doğa yasalarını etkin tutar. Eğer evren bir başlangıca sahipse, o zaman ilk özdeksel nesneyi Tanrı yaratmıştır. Ayrıca teizm, Tanrı’nın insanların varlığına neden olduğunu ve her an onların varlığını koruduğunu ve kendilerinde olan güç ve inançlara sahip olmalarına ve bunların devamlılığına neden olduğunu iddia eder.”[231]

Nihai açıklama hakkında üç alternatif ileri süren Swinburne, verilen doğrulama prensiplerine göre, bunlardan hangisinin en iyi açıklama olduğunu belirlemeye çalışır. Ona göre materyalizm, açıklamayı çok sayıdaki maddi nesnenin güç ve eğilimleri yoluyla yaptığından çok karmaşık bir açıklamadır. Çünkü, maddi nesnelerin her biri atomlardan, atomlar da proton ve nötronlardan meydana gelir. Bunlar da kuarklardan meydana gelir ve kuarklar da kuark altı parçacıklardan oluşur. Her bir olayın oluş sebebine dair nihai açıklama, olaya karışan belirli nesnelerin güç ve eğilimlerinde bulunacaktır. Mesela, taşın yere iki saniyede düşmesinin nihai açıklaması, taşın ve yeryüzünün güç ve eğilimleri altında yatacaktır. Neticede materyalizme göre nihai açıklama, tesadüfi olarak aynı güç ve eğilimlere sahip maddenin kendisinde olacaktır. Ayrıca materyalizm için esas olan, başlangıç durumunu dikkate almadan nesnelerin şimdi sahip oldukları güç ve eğilimlerdir. Örneğin, ebeveynim benim varoluş sebebim olabilir, ancak benim şu andaki varlığım onların geçmiş eylemiyle değil, kendi güçlerim nedeniyledir. Swinburne’e

---

[231] Swinburne, Richard, a.g.e. s.37

göre materyalizmin açıklaması sonsuz sayıda rastlantısal nedenler öngördüğünden çok karmaşık bir hipotezdir.

Hümanizm de, filozofumuza göre materyalizmden çok daha karmaşık bir teoridir. Çünkü, hümanizmin açıklaması, temel gerçek olan bir çok kişi ve onların güç ve amaçları yoluyladır.[232]

Teizm, Swinburne'e göre, kişisel açıklamanın en basit şeklini ortaya koyar. Zira, yukarıda bahsettiğimiz üzere teizmde, varlıkların varolmasına ve korunmasına sebep olan Tanrı'dır ve basitlik kriterine göre tek neden olduğu için en basit açıklamadır. Yine teizme göre, bir kişinin eylemi evrenin varlığını ve işleyişini açıklayacaksa, onun çok güçlü bir kişi olması gerekecektir. Onun gücünün büyük olduğunu kabul etmek yerine sonsuz olduğunu varsaymak daha basittir. Onun gücünün sonsuz olması, aynı zamanda her şeyi bilen olmasını gerektirir. Tanrı'nın hep varolduğunu farzetmek, zamanın sadece bir kısmında varolduğunu kabul etmekten daha basittir. Ayrıca, Tanrı'nın bu özelliklere zorunlu olarak sahip olduğunu kabul etmek daha basittir. Aksi halde Tanrı'nın mutlak güç sahibi olmasının tesadüfen ortaya çıktığı kabul edilmiş olur ki, bu durumda da, gücünün bir gün sınırlanabileceği, yerini başka bir varlığa bırakabileceği gibi problemleri beraberinde getirir ve bunların açıklanması gerekir. Halbuki Tanrı'nın zorunlu olarak mutlak güç sahibi olduğunu kabul ettiğimizde, başka hiçbir açıklama gerektirmez.[233]

Özetle teizmin açıklaması, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, tamamen özgür ve sınırsız bir kişi yoluyladır. Böyle bir varlık zorunlu varlıktır, zorunlu olarak her yerde bulunur, her şeyin yaratıcısıdır ve mutlak iyidir. Bu bakımdan teizm Swinburne'e göre alternatif açıklamalar içerisinde en basitidir.

---

[232] Swinburne, Richard, a.g.e. s.38

[233] Swinburne, Richard, a.g.e. s.41; ayrıca daha ayrıntılı açıklama için bkz., The Existence of God, s.102 vd.

2.BÖLÜM

RİCHARD SWINBURNE'ÜN KOZMOLOJİK DELİLİ İNŞASI

1.SWINBURNE'ÜN TANRI'NIN VARLIĞI PROBLEMİNE BAKIŞI

Tanrı'nın varlığı problemi ele alınırken, Tanrı'nın varlığına inanmak ile onun varlığını deliller ile savunmak birbirinden ayrılmalıdır. Her şeyden önce, Tanrı hakkında konuşmanın güçlüğü ortadadır. Sonlu bir varlık olan insan, sonsuz varlık Tanrı'dan bahsederken, herhangi bir varlık hakkında konuştuğu gibi konuşamaz. Onun hakkında konuşmak daha ziyade analoji yoluyla olduğundan, insan tecrübesine dayanan kavramları aşkın, bir varlık olan Tanrı hakkında kullanırız[234], fakat bu kullanım kolay olmadığından, onun hakkında konuşurken kullandığımız terimleri, ayrıca açıklama ihtiyacı duyarız. Dolayısıyla, hakkında konuşmanın bile pek çok güçlükler içerdiği Tanrı'nın varlığı hakkında deliller ileri sürmek ve bunları savunmak da kolay bir iş olmasa gerektir. Swinburne'ün görüşünü ele almadan önce de bu konuya genel olarak değinmek faydalı olacaktır.

Tanrı'nın varlığı problemini deliller açısından ele almaya evidensiyalizm adı verilir. Bu anlayışa göre, Tanrı'nın varolduğu ile ilgili delillerle, varolmadığına dair deliller birlikte değerlendirilir ve böyle bir varlığa inanmanın makul olup olmadığı hakkında karar verilir. Bu değerlendirme sonucunda varılacak sonuç ya evidensiyalist ateizm, ya evidensiyalist agnostisizm ya da evidensiyalist teizmdir. Çağdaş felsefede John Mackie (öl.1981), teizmin delillerle desteklenemediğini, ateistik delillerin güçlü olduğunu belirterek ateizmi savunur ve teistik delilleri şiddetli tenkide tabi tutar. Yine çağdaş felsefede Anthony Kenny (1931-) ise, agnostisizmi savunarak, ne teizmi ne de ateizmi kabul etmek için yeterli delilimiz olmadığını söyler.[235] Saf Aklın Tenkidi'nde Tanrı'nın varlığı hakkında delilleri değerlendirirken, her iki delil grubunu da başarısız bulan Kant'ın tavrını da agnostik olarak değerlendirebiliriz, fakat bu konuda delillerin işe yaramayacağı düşüncesiyle onu klasik evidensiyalistlerden de ayırmalıyız.

---

[234] Aydın, Mehmet, Çağdaş İngiliz Felsefesinde ve Kant'ta Tanrı-Ahlak İlişkisi, Ankara 1991, s.153

[235] Yaran, Cafer Sadık, Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği, Samsun 2000, s.16-17

Tanrı'nın varlığının delillerle makul olarak desteklenebileceğini ileri süren çağdaş felsefecilerin başında ise Richard Swinburne gelir. Yine felsefe tarihi boyunca, Tanrı'nın varlığı hakkında deliller geliştiren filozofları da bu gruba dahil edebiliriz.

Delillerle ilgili değerlendirmeleri ele alırken şunu belirtmeliyiz ki, Tanrı'nın varlığına inanmak, sadece delillerin varlığına bağlı değildir. Mesela, Tanrı'nın varlığını bir iman konusu olarak gören fideistlere göre akıl, eşyanın hakiki mahiyetini öğretmek konusunda yetersizdir ve onlara göre iman hakikatleri, ilmin hakikatlerinden daha kıymetlidir.[236] Yani, Tanrı inancı aklın değil, imanın sahasına girer. Bu açıdan baktığımızda, delillere yöneltilen eleştirilerin, bizzat Tanrı'nın varlığına değil, delillerin kendisine yönelik olduğunu kabul etmeliyiz. Bir başka deyişle, bir delilin geçersiz olduğunu ortaya koymak, Tanrı'nın yokluğunu değil, delilin sağlam temellere dayanmadığını gösterir. Nitekim felsefe tarihi boyunca Tanrı'nın varlığı hakkındaki delillere eleştiriler yönelten birçok filozofun onun varlığına inandığı, bir gerçektir.

Deliller açısından Tanrı'nın varlığına yöneltilen eleştiriler, ateizm adına yeni deliller ileri sürmekten ziyade, teizmin delillerinin çürütülmesi yoluyla olmuştur. Örneğin, Russell, Tanrı'ya inanmamasına gerekçe olarak bir delil ileri sürmemiş, mevcut delillerin yetersiz olduğunu gerekçe göstermiştir. Çağdaş din felsefesinde, özellikle Alvin Plantinga (1932-), delillerin yetersizliğini öne süren ateizme karşı, konuyu deliller açısından ele almayı reddetmiş, delillerin yokluğunda bile dini inançların tamamen rasyonel ve doğrulanmış inançlar olduğunu ileri sürmüştür. Plantinga, dini inancın rasyonel değerlendirme dışı olduğunu savunan fideizme de karşı çıkmıştır. Ona göre, inançlarımızın bir kısmı başka inançlardan türemiş oldukları halde, bazıları temel inançlardır. Temel inançlar ise, doğrulanması için ayrıca bir delile ihtiyaç duymazlar. Mesela, "orada bir ağaç vardır" gibi sıradan algılara dayanan önermeler, "kahvaltı için yumurta pişirmiştim" gibi hafızaya dayalı önermeler ve "bunu söylediğinde Mary gerçekten kızdı" gibi hislere dayanan önermeler, temel inançlardır. Bu çeşit inanç örnekleri daha da çoğaltılabilir ve

---

[236] Bolay, S. Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, s.21

bunların tamamen temel inanç olarak kabul edilmesi gerekir. Temel inançların başka bir şeye dayanmaması ise, onların irrasyonel olduğu anlamına gelmez.[237]

Plantinga, temel inançların rasyonel olduğunu ifade ettikten sonra, Tanrı'nın varolduğu inancı da niçin tamamen temel inanç olmasın, der. Bu şekilde kabul eden teist için, inancı rasyonel olarak doğrulanmış demektir. Çünkü bu inanç, başka inançlardan çıkarsanarak doğrulanma ihtiyacı olmayan rasyonel bir inançtır. Dolayısıyla "Tanrı vardır" önermesini, temel inanç olarak kabul etmemek için hiçbir gerekçe gösterilemez. Teistin, Tanrı'ya inanmayı doğrulamak için onun varlığı hakkında deliller üretmeye ihtiyacı yoktur.[238]

Swinburne, Tanrı'nın varlığı hakkında rasyonel deliller getirmenin yararsız olduğunu belirten çağdaş düşünürlerden John Hick (1922-)'e de dikkat çekmiştir. Hick, bir kimsenin en temel inançlarının tartışılamayacağını belirtmiştir. Örneğin, dış dünyanın varlığı, şeylerin geçmişte gözlemlendiği gibi davranmaya devam edecekleri ya da objektif ahlak doğrularının varlığı, bu tür inançlardandır. Diğer yandan, "odanın yanında bir masa olup olmadığı" ya da "yarın yağmur yağıp yağmayacağı" gibi daha az temel inançlar vardır ki, bunlar hakkında tartışmanın hiçbir yararı yoktur. Dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı ve idare edildiği inancı, böyle temel bir inançtır ve Hick'e göre delilin konusu değildir.[239] Çünkü, dış dünyadaki olay ve olguların delil olacak gücü yoktur. O, bu tür inançları, delilsiz dini inanç olarak isimlendirir ve dini inancın böyle bir inanç olması gerektiğini savunur.[240] Böylece, Tanrı'nın varlığına inanmada delile dayalı tahkikin faydasız olduğunu kabul eden Hick, ona inanmanın biricik yolunun dini tecrübe olduğunu belirtir. Tanrı'nın sevgisini, bağışlamasını, kendisine sahip çıktığını, onun huzurunu tecrübe eden kimsenin inancı, rasyonel olarak doğrulanmış

---

[237] Peterson, Michael; Hasker William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David; Reason and Religious Belief, (Plantinga on Properly Basic Beliefs) s.152

[238] Peterson, Michael; Hasker William; Reichenbach, Bruce, Basinger, David, a.g.e., s.152

[239] Swinburne, Richard, Faith and Reason, s.84

[240] Yaran, Cafer Sadık, a.g.e., s.41; ayrıca bkz., Hick, John H., Philosophy of Religion, 4. baskı, New Jersey 1990, s.68 vd.

demektir.[241] Dini tecrübenin her kişiye mahsus değerini takdir eden Hick, Tanrı'ya giden yolların çeşitli olabileceğine inanmış ve dini çoğulculuğun en önemli savunucularından biri olmuştur.

Tanrı'nın varlığına dair delillerin işe yaramayacağını ileri sürenler, Swinburne'e göre Kitab-ı Mukaddes'ten de delil getirirler ve orada böyle bir tartışmanın olmadığını söylerler. Filozofumuz bu iddianın aslında doğru olmadığını, Kutsal Kitab'ın Tanrı'nın varlığının tartışıldığı bölümler ihtiva ettiğini, fakat delillendirmenin dolaylı olarak, yani onun mutlak güç sahibi, her şeyi bilen vb. bir varlık olduğunun ortaya koyulmasıyla yapıldığını belirtir. Swinburne, şayet Kutsal Kitap'ta konuyla ilgili bölümler olmasaydı dahi bunu, onun hitap ettiği kitlenin Tanrı'ya inanıyor olmasıyla açıklar ve inançlarımıza rasyonel temeller bulma çabamıza mani olmadığını gösterirdik, demiştir.[242]

Tanrı'nın varlığı konusunda delil getirmenin faydasız olduğunu savunanların gerekçeleri, Swinburne'e göre ikna edici değildir. Deliller konusunda objektif olarak araştırma yapmak önemlidir ve bunun faydalı olmadığını ileri sürmek için hiçbir nedenimiz yoktur.[243] Aksine akıl, Tanrı'nın varlığı hakkında, rasyonel olarak doğrulanmış sağlam bir sonuca ulaşabilir.[244] Kısaca, filozofumuz inancın rasyonel olmayan temellere dayandırılmasını kabul etmemiş, özellikle Tanrı'nın varlığı inancının rasyonel delillerle desteklenmesinin önemine dikkat çekmiş ve bu konuda "Tanrı'nın Varlığı" isimli müstakil bir eser yazmıştır.

Swinburne Tanrı'nın varlığı hakkında kendisine kadar ileri sürülenlerden farklı bir tarzda delilleri oluşturmuş, çağdaş din felsefesinde onun görüşleri birçok düşünür tarafından ele alınmıştır.[245] O, Tanrı'nın mantıken zorunlu bir varlık olduğunu kabul etmediğinden ontolojik delili geçerli bir delil olarak kabul etmez ve reddetmek için dahi ele almaz. Çünkü bu delilin öncülleri, mantık ve matematikte olduğu gibi kavramsal doğrulardan

---

[241] Hick, John H., a.g.e., s.77
[242] Swinburne, Richard, a.g.e., s.86
[243] Swinburne, Richard, a.g.e., s.87
[244] Swinburne, Richard, The Existence of God, s.2
[245] Örneğin John Hick, delillerin başarısızlığını iddia etmesine rağmen, Swinburne'ün delilinin etkileyici olduğunu belirtmeden geçememiştir. Bkz. Hick, John H., a.g.e., s.27

oluşur ve olgusal olarak bir anlam ifade etmez. Filozofumuza göre ontolojik delil, sadece filozofların delilidir ve sıradan kişilerin Tanrı'nın varlığına inanmaları için hiçbir gerekçe sağlamaz. Teist din filozoflarının çoğu da ontolojik delili reddeder ve aposteriori delillere dayanırlar.[246]

Tanrı'nın varlığı konusunda getirilen delilleri değerlendiren çağdaş din felsefecilerinden Richard Messer, Swinburne'ün orijinalliğinin Tanrı'nın varlığı hakkında tümdengelimli delilleri reddetmesi ve onların yerine tümevarımlı delilleri geliştirmesinden kaynaklandığını belirtir.[247] Onun ele aldığı başlıca aposteriori deliller kozmolojik, teleolojik, moral deliller ile bilinçten, ilahi inayetten, tarih ve mucizeden yola çıkarak oluşturulan delillerdir. Swinburne bu delilleri, kendi orijinalliği ile basitlik ilkesine dayanarak geliştirir. Delilleri oluştururken hareket noktası, genel prensiplerden ziyade varolan olgulardır. Bu olguların açıklanması için ortaya konulan bilimsel ve kişisel açıklamalardan, teizm, kişisel açıklamanın mutlak açıklama olduğunu kabul eder. Çünkü, teizmin Tanrı yoluyla yaptığı açıklamaya göre, Tanrı düşünülebilecek en basit varlıktır. Onun tabiatında hiçbir karmaşıklık yoktur. Dolayısıyla teizm, diğer hipotezlerden daha muhtemeldir.

Swinburne'ün aposteriori delilleri içerisinde en önemlisi, bizce Kozmolojik delildir. Zira kendisi söz konusu delili, deliller sıralaması içinde ilk sıraya yerleştirdiği gibi, diğer düşünürlerce en çok dikkate alınan ve eleştiri konusu yapılan da bu delildir.[248] Onun kozmolojik delili ön plana çıkarmasının nedeni, delilin evren gibi apaçık bir olgudan hareket etmesi ve başta fizik bilimi olmak üzere modern bilimin verileri ile desteklenebilir olmasındandır.

2.SWINBURNE'DE KOZMOLOJİK DELİL

Swinburne'ün kozmolojik delilini ele alırken belirtmemiz gereken bir nokta, onun delilin klasik versiyonlarına yapılan eleştirileri ele alması, ya bu eleştirilere karşı cevap vererek, ya da onları dikkate alarak delilini oluşturmasıdır. Nitekim kozmolojik delil hakkındaki değerlendirmelerine David

---

[246] Swinburne, Richard, The Existence of God, s.10
[247] Messer, Richard, Does God's Existence Need Prof?, Oxford 1997, s.31
[248] Örnek olarak Mackie, "Swinburne'ün Tümevarımlı Kozmolojik Delili" ve Keith M. Parsons "Swinburne ve Kozmolojik Delil" adlı bölümleriyle, eserlerinde onun delilini müstakil olarak değerlendirmişlerdir.

Hume'un eleştirisine cevap vererek başlar. O, evrenin kaynağı hakkında hiçbir sonuca ulaşamayacağımızı, çünkü onun sadece türünün tek bir objesi olduğunu ve rasyonel araştırmanın, sadece o tür hakkında bir sonuca ulaştırabileceğini iddia etmişti. Yani Hume'a göre, fiziki kozmoloji bir bütün olarak evrenin boyutu, yaşı, genişleme hızı ve yoğunluğu gibi konularda doğruluğu kanıtlanmış sonuçlara ulaşamazdı. Swinburne'e göre bu itiraz yersizdir, çünkü o, birliğin tanımının göreceli olduğunu gözden kaçırmıştır. Zira bir başka açıdan bakıldığında, her obje yegane bütündür. Mesela, Keele üniversitesindeki 91 numaralı odamdaki masam bir ve yegane masadır, benim evim falan yolda soldaki en son evdir, der. Bu tarifler, nitelikleri dikkate alınarak yapılmıştır. Filan şekildeki, filan ağırlıktaki, ayakları üzerinde filan oymalar ve üzerinde çizikler olan masa gibi. Diğer bir tanıma göre ise evren, kendini oluşturan fiziki objelerin birliğinden başka bir şey değildir. Çünkü evrendeki bütün objeler, genel olan belirli özelliklerle nitelenmiştir. Örneğin masam, masa olan diğer çeşitli objelerle veya farklı olan değişik objelerle birlikte genel özelliklere sahiptir, yani onlardan bir ton hafif ya da ağır gelebilir gibi. Swinburne'e göre bu örnek, evrene de uygulanabilir. Güneş sistemi içerisinde benzer objeler ya da boş uzayda dağılmış maddi nesneler de genel özelliklere sahip olabilir. Neticede Hume'un, evrenin kendi dışında bir kaynağı olup olmadığı konusunda, rasyonel araştırmanın mümkün olmadığı şeklindeki itirazı yerinde değildir.[249]

Kozmolojik delilin son 2500 yıldır bir çok versiyonu ile dile getirildiğini söyleyen Swinburne'e göre, bunların en başarılısı Leibniz'in versiyonudur. Fakat filozofumuz, Tanrı'nın varlığı hakkında getirilebilecek tümdengelimli bütün delillerin onun varlığını ispatlamada başarısız olduğunu, hatta ateizmi haklı çıkardığını savunur. Kozmolojik delilin hareket noktası, ona göre, tecrübenin apaçık yönleridir. Eğer kompleks bir fiziki evrenden hareketle Tanrı'nın varlığına giden delil tümdengelimli olarak geçerli olsaydı, o zaman kompleks bir evrenin varolduğu ve Tanrı'nın varolmadığını iddia etmek tutarsız olurdu. Bu iki iddiada gizlenmiş gizli bir çelişki olurdu. Filozofumuza göre, bir önermenin tutarsız olduğunu kanıtlamanın tek yolu, ondan apaçık

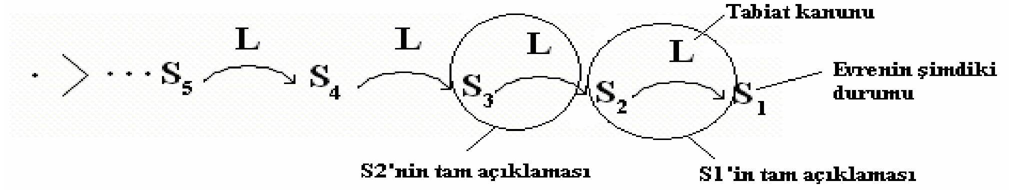
[249] Swinburne, Richard, a.g.e., s.117-118

tutarsız bir önerme çıkarmaktır. Bir önermenin tutarlı olduğunu kanıtlamanın tek yolu da, ondan apaçık tutarlı bir önermenin çıkarsanabileceğini göstermektir, yani onu doğrulayabilecek tutarlı bir önerme ortaya koymaktır. Halbuki, ateizmin iddiasının tutarsız olduğu gösterilemez. Çünkü ateistlerin iddia ettiği gibi, madde daima kendisini çeşitli terkiplerle yeniden düzenleyebilseydi ve bireyleri sadece bireyler vücuda getirebilseydi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlık olmasaydı, kompleks fiziki evren varolur ve Tanrı varolmazdı. Ateistlerin böyle bir iddiasında Swinburne'e göre bir tutarsızlık yoktur. Yani Tanrı'nın yokluğu ile evrenin varlığını mantıken tutarlı olarak bir arada düşünebiliriz. Bu durumda Kozmolojik delil, geçerli olmayan ve başarısız bir tümdengelimli delil olur. Swinburne'ün burada amacı, C ya da P türünde tümevarımlı bir kozmolojik delili ortaya koyup koyamayacağımızı araştırmaktır.[250]

Swinburne, kozmolojik delilin evrenin bugünkü varlığından hareket etmesi gerektiğini savunur. Evrenin bir başlangıcı olup olmadığı sorusu delilin gücünü etkilememelidir, bir başka deyişle, evrenin zamanda başlangıcı olsa da, sonsuz olduğu gösterilse de, her iki durumda kozmolojik delil geçerli olmalıdır. Swinburne'ün buradaki amacı, modern bilim tarafından evrenin başlangıcı hakkında yapılan araştırmalardan çıkacak muhtemel sonuçların, delilin gücünü etkilememesini sağlamak olmalıdır. Çünkü filozofumuz, evrenin başlangıcı hakkında apriori delil getirmenin mümkün olmadığını söylese de, gelecek bir zamanda bilim tarafından aposteriori delillerin ortaya konulabileceğine ihtimal vermektedir. Ancak böyle bir ihtimal gerçekleşmese bile o, geliştireceği kozmolojik delilin bundan etkilenmemesi gerektiğini düşünür. Swinburne, evrenin şu andaki durumunu S1 olarak kabul edersek, geriye doğru S2, S3 şeklinde gideceğini ve her bir durumun, kendinden bir önceki durumla ve L tabiat kanunu yoluyla tam açıklamasının yapılabileceğini belirterek şu şekilde şemalandırır;

---

[250] Swinburne, Richard, a.g.e., s.120



Yukarıdaki şemada Tanrı'nın rolü araştırıldığında, ya L'nin sorumlusu olarak, meydana gelen her bir S durumunun tam açıklamasını sağlayacak ya da serilerin başlangıcında sürecin başlatıcısı olacaktır. Serinin başlatıcısı olması için, evrenin bir ilk durumu olduğuna delil getirmemiz gerekir ki, şu andaki bilim bu noktadan çok uzaktadır. Dolayısıyla filozofumuza göre, bu noktadan hareket ederek tümevarımlı bir delil oluşturamayız. O halde, böyle bir delil için birinci alternatif üzerinde yoğunlaşmalıyız.[251]

Evreni sonsuz olarak kabul ettiğimizde, şu andaki durumu olan S1'in açıklamasının S2 ve L yoluyla olduğunu belirtmiştik. Bilimsel olarak açıklanamazlık, ya tamamen açıklanamaz olması ya da kişisel açıklama gibi, bilimsel olmayan bir açıklamasının varolması anlamına gelir. Ateist, yukarıda açıkladığımız şekilde, evrenin her bir durumunun bilimsel bir açıklama olan tam bir açıklamasının olduğunu savunur. Diğer durumda ise, zamanın her anında L işine sebep olan Tanrı gibi bir şahıs vardır ve evrenin her bir durumunun tam açıklaması, L'ye sebep olan Tanrı'ya referansı da içerecektir. İşte Swinburne bu noktada, evrenin bir önceki durumu ve tabiat kanunu yoluyla tam bir açıklamasının olduğunu kabul etmez. Böyle bir varsayım, ona göre hatalıdır ve serideki her bir durumun bilimsel olarak açıklaması yapıldığında, serinin bütününün de açıklanmış sayılacağını ileri süren Hume'un yaklaşımı doğru değildir. Çünkü her durum, kendinden bir önceki durum yoluyla tam bir bilimsel açıklamaya sahip olacak ve bu açıklamada Tanrı'ya yer verilmeyecektir. Bütün halinde, sonsuz serilerin bir açıklaması olmayacaktır. Zira serilerin üyelerinin, serilerin dışında yatan bir sebebi yoktur. Bu durumda, sonsuz zaman üzerinde evrenin varlığı, açıklanamaz kaba bir gerçek olacaktır.[252]

---

[251] Swinburne, Richard, a.g.e., s.120
[252] Swinburne, Richard, a.g.e., s.122

Swinburne, evrenin açıklanması problemini evrenin tarihi ile birlikte ele alır. Onun yaklaşımına göre, evrenin belirli değişmez özellikleri olan sonsuz bir tarihi olduğu varsayılmalıdır. Bu tarihi içerisinde F1, evrenin bu özelliklere belirli bir zamanda sahip olması, L ise onlara daima sahip olacak olmasıdır. Fakat evren L ile uygun olacak şekilde F2 farklı özellikler dizisine de sahip olabilirdi. Örneğin, L maddenin korunum yasasını içeriyorsa, bir zamanda maddenin M1 niceliği vardır ve bütün zamanlarda varolacaktır. Ancak L ile uyumlu farklı bir M2 niceliğinin olabileceği de varsayılabilir. Öyleyse, maddenin niceliğinin M2'den ziyade niçin M1 olduğu tam olarak açıklanamaz kalacaktır. Yine dünya niçin daha fazla ya da daha az enerji içermez? L, bütün enerjinin niçin aynı kaldığını açıklayacaktır, fakat niçin bu miktarda enerji olduğunu açıklayamayacaktır. Sonuç olarak Swinburne, evrenin her bir durumunun, zamanın her anında bilimsel bir açıklama olan tam açıklaması yapılabilse bile, onun belirli sabit özellikleri ile hiçbir açıklaması olmadığını belirtir.[253]

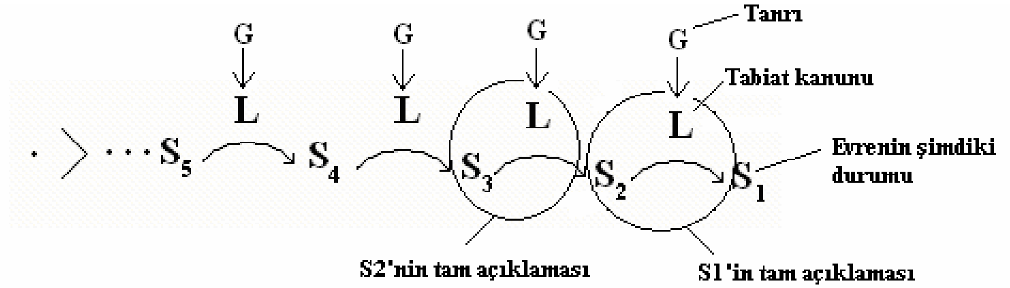
Leibniz, evrenin sahip olduğu sabit özellikleri açıklamak için Yeter-sebep ilkesini metafiziksel bir zorunluluk olarak teklif etmiştir. Yani, metafizik olarak zorunlu olmayan her şeyin, metafiziksel olarak zorunlu bir şeyle açıklaması vardır. Bu şeyin özü varoluşunu gerektiriyorsa, metafiziksel olarak zorunludur, yani zorunlu olarak vardır. Fakat Swinburne, Tanrı'nın varlığı konusunda mantıki zorunluluğu reddettiğinden, mantıken zorunlu olanın mantıken mümkün olanı açıklayamayacağını iddia etmiştir. Ona göre Tanrı, mantıken zorunlu bir varlık değildir, mantıken zorunlu bir varlık varsa bu Tanrı değildir. Çünkü kompleks fiziki evrenin varlığını ve Tanrı'nın yokluğunu bir arada düşünmek tutarlıdır.[254] Filozofumuzun burada, Kant'ın, kozmolojik delilin, aslında ontolojik delile dayandığı şeklindeki itirazını cevaplandırdığını söyleyebiliriz.

Evrenin sahip olduğu sabit özelliklerin açıklanması gerektiği konusunda Swinburne, Leibniz'le aynı fikirdedir. O, evrenin, zaman üzerinde varlığını açıklamak için bilimsel açıklamanın yetersiz olduğunu söyleyerek, bu

[253] Swinburne, Richard, a.g.e., s.125
[254] Swinburne, Richard, a.g.e., s.127

açıklamanın, evrenin parçası olmayan, ondan ayrı olarak eylemde bulunan bir fail yoluyla yapılacak "kişisel açıklama" olması gerektiğini savunur. Bu da ancak zamanın her anında, L işleriyle ona sebep olan G gibi bir faili kabul etmekle olabilir. Yani, bir G şahsı onun varlığına dışarıdan eylemde bulunur, onu meydana getirir, sonraki varlığını ve sabit karakterleri ile sonraki durumunun meydana gelmesini sağlar. Herhangi bir zamanda, sonraki sabit karakterlerinin farklı olarak meydana gelmesini sağlayabilir ya da sonraki varlığını meydana getirecek gücü vermeyebilir.[255]

Evren, sonlu ya da sonsuz yaşta olsun Swinburne'e göre G, evrenin tarihi süresince, onun kalıcı karakterleri ile varlığının tam bir sebebidir. Çünkü o istemesi ile önceki durumun meydana gelmesini sağlayarak, evrenin her bir durumunun tam sebebi olmuştur. G, bütün zamanın üzerinde bir irade dizisi ile ya da daha ziyade onu varlıkta tutan bir irade ile, sabit karakterleri ile evrenin varlığının sebebi olacaktır. Şayet G'yi postüla olarak kabul edersek, onu bu amaç için en basit şekilde postüla etmeliyiz. Bu anlamda G, sınırsız güce, bilgiye ve özgürlüğe sahiptir, yani Tanrı'dır. Aksi halde sınırlı güç, daha fazla olma durumu, bilginin hepsini içermemesi ve bunlara daha fazla sahip olmada ona ne engel olabileceği gibi kaçınılmaz sorular ortaya çıkacaktır. Tanrı postülası ile birlikte bu sorular söz konusu olmayacaktır.[256] Swinburne'ün Tanrı yoluyla açıklamasını şemamıza yansıtalım.



Swinburne, kurduğu bu altyapı üzerine kendi tümevarımlı kozmolojik delilini inşa eder. Ona göre, Tanrı'nın varlığı tümdengelimli olarak kanıtlanamaz, fakat onun varoluşunun, varolmamasından daha muhtemel olduğu gösterilebilir. Kozmolojik delil bağlamında düşünürsek, Swinburne

[255] Swinburne, Richard, a.g.e., s.126
[256] Swinburne, Richard, a.g.e., s.127

evrenin varoluşunun Tanrı tarafından meydana getirilmesinin, sebepsiz olarak meydana gelmesinden daha muhtemel olduğunu savunur.

Bir teorinin güçlülüğünü ve zayıflığını belirlemede kullanılan Bayes teoremine filozofumuz büyük önem vermiş ve bu teoreme dair bir eserin de editörlüğünü yapmıştır. Onun tasdik teorisi olarak bilinen tümevarımsal mantık alanında uzman olduğu, çağdaş filozoflarca da kabul edilmiştir.[257]

Bayes teoremi, karmaşık ihtimalleri basit olarak hesaplamak için kullanılan matematiksel hesaplama yöntemidir. Mesela, herkes havaya atılan bir madeni paranın tura gelme ihtimalinin ½ olduğunu bilir, bu basit bir ihtimaldir. Fakat bu paranın iki kere atıldığında tura gelme ihtimalini hesaplamak ondan daha karmaşıktır. Bu hesaplama yöntemi, istatistiksel frekansların kullanıldığı frekansçı yorumlamadır. Böyle bir ihtimal hesabının kullanım alanı sınırlıdır. Çünkü, olguların hepsinin frekanslarla ölçülmesi mümkün değildir. Borsada işlem gören bir hisse senedinin muhtemel değerini hesaplamak için frekans değerleri yeterli olmaz, bir çok farklı durumların da hesaplamada kullanılması gerekir.[258]

Bayes teoremini anlamak için iyi anlaşılması gereken kavramlardan biri de "şartlı ihtimaliyet" kavramıdır. Aynı cümle, farklı durumlara bağlı olarak farklı ihtimaller taşıyabilir. Örneğin; "Billy Bob Goethe'nin Faust'undan bahsedebilir" deme ihtimalinin, "Billy Bob, Boondocks County'dendir ve oradakilerin %99.9'u Goethe'nin Faust'undan bahsedemezler" ifadesi ile değerlendirildiğinde çok düşük olduğu görülür. Ancak, "Billy Bob, Princeton'da bir Almandır ve Princeton'daki Almanların %98'i Goethe'nin Faust'undan bahsedebilirler" ifadesi ile ele alındığında ise, ihtimalinin oldukça yüksek olduğu görülür. İşte tasdik teorisi kullanıldığında Bayes teoremi, bize şartlı ihtimali nasıl hesaplayacağımızın yöntemini öğretir ve bu hesaplamada semboller kullanılır. H hipotezi, e kullanılacak delili ve k arka plan bilgisini ifade eder. Eldeki e delili ile hipotezin ihtimalini hesaplamada şu formül kullanılır:

---

[257] Parsons, Keith M., God and the Burden of Proof, Buffalo, New York, 1989, s.68

[258] Unwin, Stephen D., Tanrı'nın Olasılığı, çev. Nurfer Çelebioğlu- Ali Can Yaman, İstanbul 2005, s. 40

$$p(e/h.k)=\frac{p(e/h.k)}{p(e/k)}x\,p(h/k)$$ [259]

Hipotezlerin tasdikinde Bayes teoreminin nasıl kullanıldığına dair Parsons şu örneği verir: Bir albayın öldürüldüğünü ve şüphelerin kahyası üzerinde toplandığını varsayalım. Ayrıca, kahyanın parmak izlerinin cinayet silahı üzerinde bulunduğunu düşünelim. Bu örnekte hipotez (h) "kahya katildir", delil (e) "kahyanın parmak izleri cinayet silahının üzerinde bulunmuştur" ve arka alan bilgisi (k), bu durumla ilgili bildiğimiz diğer her şeydir. Burada kahyanın katil olduğu ihtimali, bahsedilen üç faktör tarafından belirlenecektir.

İlk olarak, kahyanın parmak izlerinin cinayet silahı üzerinde bulunması, onun öldürdüğünü muhtemel yapar. Çünkü, kahya albayı gerçekten öldürmüşse parmak izlerini silah üzerinde bırakması oldukça muhtemeldir. Diğer yandan kahyanın çok zeki ve dikkatli olduğunu, böyle bir cinayet işlemek isteseydi, iz bırakmamak için eline kesinlikle eldiven giyeceğini biliyorsak, böyle bir durumda cinayet silahının üzerinde onun parmak izinin bulunması, katil olma ihtimalini azaltacaktır. İkinci olarak, şunu farz edersek ki, cinayet silahı süs eşyası olan bir kamadır ve albay onu doğu savaşındaki görevinden getirmiştir. Birkaç şahit, albayın bazı talimatlarla, görünecek bir yere koyması için kamayı kahyaya verdiğini görmüştür. Öyleyse, kahya katil olmasa bile, parmak izlerinin cinayet silahı üzerinde bulunması oldukça muhtemeldir. Bu durumda, silah üzerindeki parmak izleri onun aleyhinde kullanılabilecek iyi bir delil olmayacaktır. Üçüncü olarak, hipotezimizin ihtimalini artıracak arka plan bilgimiz işin içine girecektir. Mesela, kahyanın albayı öldürmek için intikam gibi güçlü bir motivasyonunun olduğunu keşfedersek, bu kahyanın katil olduğu ihtimalini artıracaktır. Ancak, arka plan bilgimiz kahyanın görünüşte kusursuz ve cinayet saatinde başka bir yerde olduğu bilgisini sağlıyorsa, bu da onun katil olma ihtimalini azaltacaktır.[260] Burada delilin gücünü belirlemek için dikkat edilmesi gereken nokta, hipotez, delil ve arka plan bilgisinin birlikte değerlendirilmesidir.

---

[259] Parsons, Keith M., a.g.e., s.69; ayrıca bkz. Swinburne, Richard, a.g.e., s.87.

[260] Parsons, Keith M., a.g.e., s.70-71

Swinburne, Bayes teoremini, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürülen kozmolojik delilin gücünü değerlendirmek için kullanır. Delilde "Tanrı vardır" hipotezi, evrenin varlığını açıklamak için kullanılır. Evren ile kastedilen, Tanrı hariç her şeydir ve onun hakkında bildiğimiz her şey, arka plan bilgimizi oluşturur.[261] H, "Tanrı vardır", e "evren vardır" önermelerinin sembolleri ise, p(h/e.k) evrenin varlığının Tanrı'nın varlığını muhtemel kılmasını, p(e/h.k.) da Tanrı'nın varlığının evrenin varlığını muhtemel kılmasını ifade eder.

Sonsuz zaman üzerinde ya da sonlu bir zamanda varolmaya başlayan kompleks fiziki evren Swinburne'e göre, aslında düşünüldüğünden daha komplekstir. Biz, evrenimiz hakkında düşünmeye ve ondaki karmaşıklığın anlaşılır olmasına ihtiyaç duyarız. Madde hareketsizdir ve seçme gücü de yoktur, güç ve eğilimlerine göre yapması gerekeni yapar. Evreni oluşturan şeylerde, sınırlılık ve sonluluk vardır. Neticede, evrenin varlığı, Tanrı'nın varlığı ile karşılaştırıldığında onda büyük bir karmaşıklığın olduğu ortadadır. Tanrı'nın varlığı ise, son derece basit bir varsayımdır, sınırsız güç, bilgi ve irade sahibi bir Tanrı postülası, olabilecek en basit kişisel varlık postülasıdır. Öyleyse Swinburne'e göre, evrenin varlığı Tanrı'nın varlığını tasdik eder, yani evrenin varlığı, Tanrı'nın varlığını daha muhtemel yapar. Sembolik olarak ifade edersek p(h/e.k)> p(h/k) ya da p(e/h.k)>p(e/~h.k) şeklindedir. Evrenin Tanrı tarafından yaratıldığına inanmamız daha muhtemeldir. Böylece kompleks fiziki evrenin varlığından Tanrı'ya giden kozmolojik delil, iyi bir C tümevarımlı delildir.[262]

Swinburne'ün kozmolojik delili değerlendirilirken dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, onun tümevarımsal delilini oluştururken, özellikle kullandığı Bayes teoreminin doğru değerlendirilmesidir. Çünkü teorem, basit bir ihtimal hesabı olmaktan ziyade, önermenin doğruluğuna duyulan güven derecesini ifade eder. İnanç derecesi öznel bir fikirdir ve insanlar bunun için rasyonel gerekçeler bulmak isterler. Kuantum fiziği alanında çalışmalar yapan Stephen Unwin'in ifadesiyle, "Bayesyan çıkarım, karmaşık meseleler

---

[261] Swinburne, Richard, a.g.e., s.90
[262] Swinburne, Richard, a.g.e., s.130-131

karşısında kişinin düşüncelerini düzene koymasına ve belirsizlik durumunda karar verilmesine yardım eden pragmatik bir araçtır."[263] Filozofumuzun delilindeki diğer önemli bir nokta da, Kozmolojik delilin tasdik ettiği Tanrı'nın teizmin Tanrı'sı olduğudur. Çünkü, delilin en önemli dayanaklarından biri olan basitlik ilkesi dikkate alındığında, teizmin basitliğini artıran en önemli faktörün, Tanrı'nın sıfatları olduğu görülür. Kadir-i mutlak, her şeyi bilen, mutlak iyi gibi sıfatlar en basit varlık olarak düşünülen Tanrı için zorunlu olmaktadır.

3.SWINBURNE'ÜN GELİŞTİRDİĞİ KOZMOLOJİK DELİLE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER:

Richard Swinburne'ün kendisine kadar ortaya konulmuş Kozmolojik delil versiyonlarını eleştirerek geliştirdiği tümevarımlı kozmolojik delili, modern din felsefesinde önemli yer tutmuş, çağdaş din filozoflarının hemen hepsi onun orijinalliğini kabul etmişler ve ona katılmayanlar dahi projesinin etkileyici olduğunu itiraf etmişlerdir.[264] Yine, kendisinden sonra yazılan felsefi eserlerin çoğunda, onun geliştirdiği delil üzerinde durulmuş ve değerlendirme konusu yapılmıştır. Kısacası, filozofumuz günümüz din felsefesinin çığır açan isimlerinden biri olmuştur. Biz çalışmamızın bu bölümünde onun geliştirdiği delile bizzat eleştiri yönelten Keith M. Parsons ve J. L. Mackie'nin görüşlerini ele alacağız.

Parsons, Swinburne'ün delilini değerlendirmek için onun projesinin bir bütün halinde ele alınması gerektiği kanaatindedir. O, geliştirdiği delile bilimin kullandığı yöntemlerle destek sağlamaya çalışmıştı. Örneğin, fizikçiler bir çok teori içerisinde en basitini arıyorlardı. Parçacıkların yapısı hakkında ileri sürülen kuark teorisi, böyle basit bir açıklama teşebbüsüdür.[265] Fizikçi Richard Morris kuark teorisinin bir kurgu olduğunu, fakat 1968'de deneyle doğrulandığını belirtti. Teorinin en önemli başarılarından birinin de, önceden bildirimde bulunması olduğu söylendi. Parson'a göre, kuark teorisinin kümülatif yapısı sadece basitlik ve önceki bilgiye değil, deneysel doğrulamaya ve önceden tahmine dayanıyordu. Halbuki Swinburne'ün

---

[263] Unwin, Stephen D., a.g.e., s.64
[264] Hick, John H., a.g.e., s.27
[265] Swinburne, Richard, Simplicity as Evidence of Truth, s.24

kümülatif delili ne deneye dayanır, ne de gözlemlenmemiş fenomen hakkında bize önceden bilgi verir, sadece teistik hipotezin basitliğine ve bizdeki arka plan bilgisine dayanır. Dolayısıyla onun delili, fizikçilerin yöntemiyle paralellik göstermez.[266]

Deney ve önceden bildirmenin önemli olduğunu kabul eden Swinburne'ün, bunların özel durumlar için genelleştirilmemesi gerektiği şeklinde cevap verdiğini belirtir. Bunun için de, Newton'un hareket yasasını örnek verir. Onun hareket teorisinin yüksek ihtimali, sadece basit olmasındandır. Bilim adamları sadece basit oldukları için ve arka plan bilgisine uydukları için yeni hipotezleri kabul ediyorlar. Teistik hipotezi de, bu nedenlerden dolayı kabul etmemek için hiçbir sebep yoktur. Parsons'a göre, Swinburne burada yanlış analoji yapmaktadır. Newton'un hareket yasası henüz test edilmemiş olsa da, tamamen test edilebilir özelliğe sahiptir. Aslında Halley kuyrukluyıldızı, bu yasaları doğrulamıştır. Edmund Halley'in 1705'te yaptığı öngörü, 1758'de ortaya çıkmıştır. Halbuki Swinburne, hipotezinin prensipte de test edilemeyeceğini belirtir ve hipotezini doğrulayacak gerçeklerden önceden bahsetmez. Elbette bilim adamları da hemen test edilemeyen hipotezler oluştururular, fakat bunların test edilebilir karakterde olduklarını da ortaya koyarlar.[267]

Hipotezlerin ampirik olarak test edilebilir olmaları, Parsons'a göre çok önemlidir. Aksi halde büyüsel ve tabiatüstü hipotezler, çok daha basit açıklamalar sağlarlar. Cinler, öcüler, zihinsel telepati, büyü ve diğer gizemli varlıklar, doğa üstü süreçler, rakip bilimsel açıklamalara göre Swinburne'ün belirttiği anlamda daha basittirler. Mesela, kötü ruh (demon) tek bir ruhsal varlıktır, parçalardan oluşmamıştır. Muhtemelen gücünü kişiler ve fiziki objeler üzerinde basit bir yolla kullanır, bütün yaptıkları tek bir kötü niyet motivasyonu ile meydana gelir. Böylece, bir psikoz durumunun kötü ruh eylemi yoluyla açıklanması, mevcut psikolojik ya da nörolojik açıklamalardan daha basit olacaktır ki, bu kabul edilebilir bir sonuç değildir. Sonuçta Parsons'a göre, test edilemeyen hipotezler dünyamız hakkında bir şey

---

[266] Parsons, Keith M., a.g.e., s.82
[267] Parsons, Keith M., a.g.e., s.84

söyleyemezler. Teizmin basitlik ve açıklama gücü, onu doğrulamak için yeterli değildir.

Swinburne'ün teistik hipotezi Parsons'a göre, Newton modelinden açıklama gücü bakımından tamamen ayrılır. Newton'un kabul görmesinin nedeni, pek çok yasanın ondan çıkarılmasıdır. Kepler'in gezegenlerin hareketine dair yasası, Galileo'nin düşme yasası ondan çıkarılmıştır. Newton modeliyle karşılaştırıldığında, teistik hipotezin açıklayıcı gücünün oldukça düşük olduğu görülür. Yani Newton'un hareket yasası, Swinburne'ün basitlik ilkesine bir örnek olamaz.[268]

Parsons'a göre, Swinburne'ün delili savunurken yaptığı önemli bir hata da teistik hipotezini, bilim adamlarının kuarklar gibi gözlemlenmemiş varlıklar hakkındaki teorilerine benzetmesidir. Fakat onun unuttuğu, bilim adamlarının delil elde edene kadar onu gerçek varlıklar olarak kabul etmemeleridir. Parsons, Swinburne'ün teistik hipotezinin bilimsel yaratılışçılarla paralellik arz ettiğini ve böylece sahte bir bilimsel cazibesi olduğunu söyler. Ona göre Swinburne, hipotezinin bilimsel hipotezler gibi doğrulanamayacağını kabul etmelidir.[269]

Evrenin sahip olduğu sürekli özelliklerin açıklanması gerektiği görüşüne de Parsons karşı çıkar. Swinburne'ün bahsettiği, enerji miktarı gibi sürekli özellikler ona göre bir sır değildir. Evrenin şu anda sahip olduğu enerji miktarı bellidir ve geçmiş durumlarında da aynı enerji miktarına sahip olduğunu, korunum yasası bize garanti eder. Elbette farklı enerji miktarına sahip olduğunu da düşünebiliriz ama bu açıklanması gereken bir sır içermez. Yine Swinburne'ün ateistlere, sonsuz evren açıklanmamış bırakıldığında, evren olmadan önce zamanın yokluğu da açıklanmamış kalacaktır, şeklindeki eleştirisi ona göre yersizdir. Bir şeyin yokluğu, onun varolması için bir sebep düşünmedikçe bir sır değildir. Mesela, yatak odamda bir gergedan olmayışı açıklanması gereken bir sır değildir. Bunun gibi evrenin varolmasından önce,

[268] Parsons, Keith M., a.g.e., s.85
[269] Parsons, Keith M., a.g.e., s.87

bir zamanın varlığını düşünmek için bir sebebimiz yoksa, böyle bir zamanın yokluğu açıklanması gereken bir problem değildir.[270]

Swinburne'ün, maddenin güç ve eğilimlerine göre bir açıklamasının yapıldığını, fakat bunlara niçin sahip olduğunun açıklanmadığını, maddenin niçin olduğu şekilde bulunduğunun, mesela niçin başka bir şeyin değil de kuarkların olduğunun açıklanması gerektiği, şeklindeki ifadesi de Parsons'a göre doğru değildir. Çünkü ona göre, tabiatın temel maddesine ulaşıldığında, geriye açıklanacak bir şey kalmaz. Evren daima varsa, varolacak başka bir şey yok demektir. Evrenin daima varolması, diğer olasılıkların gerçekleşmeyeceğini açıklar. Maddenin güç ve eğilimlere niçin sahip olduğunu sormak da tutarsızdır. Çünkü, güç ve eğilimleri farklı olsaydı bu madde olmazdı.[271]

Ateist hipotez her şeyi açıklıyorsa, teizme niçin müracaat edelim? Parsons'a göre, Swinburne'ün bu soruya verdiği yegane cevap, onun basit olmasıdır. Çünkü teistik hipotezde, hep varolan ve evreni varlıkta tutan bir Tanrı vardır. Fakat evrenin varlıkta tutulmaya ihtiyacı olduğu gösterilmedikçe, Swinburne'ün hipotezi dayanaksız kalır. Ona göre, filozofumuzun geliştirdiği kozmolojik delil, aslında evreni sonlu olarak kabul etseydi daha tutarlı olurdu. Evrenin en basit durumdan bugünkü karmaşık durumuna sonradan geldiği kabul edilirse, natüralist teoriler Parsons'a göre, teizmden daha basittir. Sonsuz sıfatlara sahip olması, tek başına Tanrı'ya bir ayrıcalık kazandırmaz. Sınırsız sıfatlara sahip olmanın, bir varlığı nasıl daha basit yapacağını Swinburne açıklamak zorundadır. Aslında sonsuz güç, sonlu gücün sahip olduğu kesinlik ve özelliklerden yoksundur. Mutlak kudret, mantıken mümkün en üst kuvvettir, başka bir kuvvet onu yok edebilir. Bir kimsenin gücü vardır ama belirli derecede değildir, demenin bir anlamı yoktur. Ayrıca sonsuz ve sebepsiz bir varlığın, karmaşık bir varlıktan niçin daha basit olduğunu Swinburne'ün cevaplandırması gerekir.[272]

Parsons'ın, bir çok noktadan eleştirdiği Swinburne'ün kozmolojik delilini esas eleştiri noktasının basitlik ilkesine dayandığı görülüyor. O, basitlik

[270] Parsons, Keith M., a.g.e., s.90
[271] Parsons, Keith M., a.g.e., s.92
[272] Parsons, Keith M., a.g.e., s.95

ilkesi doğru kabul edilse bile, delilde yanlış kullanıldığı kanaatine sahiptir. Eğer bilim tarihi basitliğe doğru tek yönlü gelişse bile yine de Parsons'a göre, basitliği tek rehber olarak kullanmamalıyız. Çünkü doğrunun basit olması, her basitin doğru olacağı anlamına gelmez. Gözlem ve deneyin zahmetli süreci, basitlik gibi deney dışı unsurlara başvurularak anlatılamaz. Ayrıca teorik varlıkların basitliğinin, onların sebepsiz olma ihtimalini artırdığına dair bilim tarihinde bir kanıt bulunmaz. Yani bir varlığın daha basit olabilmesi için, sebepsiz varolması gerektiğini kabul etmemizi sağlayacak hiç bir objektif gerekçe yoktur. Böyle bir kanıt ancak, sebepsiz bir varlığın meydana gelişini gözlemleyebilseydik mümkün olurdu. Dolayısıyla Swinburne, bu iddiasına deneysel dayanaklar bulamayınca sadece mantıki olarak savunabilir. Neticede Parsons'a göre basitlik, realitenin tabiatı ile değil, bilimin tabiatı ile ilgili aranan bir özelliktir. Bilimin bir amacı, birbirinden ayrı ve karmaşık olayları sistemleştirmektir. Bu anlamda, bilimsel açıklama basittir. Fakat bu ilke ona göre, realitenin nihai oluşumunu anlamak için yanlış yerde kullanılmamalıdır.[273]

Sonuç olarak Parsons'a göre Swinburne, evrenden ziyade Tanrı'nın sebepsiz ya da sonsuz varlık olduğunun daha muhtemel olduğunu düşünmemiz için hiçbir geçerli sebep gösterememiştir ve Bayes teoremi ile basitlik ilkesini yanlış yolda kullanmıştır. Ona göre, evren Tanrı'nın varlığı için bir delil olarak gösterilemez ve bu nedenle Swinburne'ün geliştirdiği kozmolojik delil geçerli değildir.

Swinburne'ün kozmolojik delilini müstakil olarak ele alıp eleştiren düşünürlerden biri de J. L. Mackie'dir. Ona göre, bir hipotez olan önermenin belirli bir delille tasdik edilmesi, müphem bir konudur. Filozofumuzun delilini kısaca özetleyen Mackie, basit bir dedektif hikayesi temsili ile onu eleştirir. Hikayeye göre, kurumuş çamur bir yolda bulunan ayak izleri Fred'in ayakkabı şekline, numarasına, giyim tarzına, adımları arasındaki normal mesafeye uyuyorsa, o yolda çamurlu iken en son Fred'in yürüdüğünü, bu izler olmadığı duruma göre daha muhtemel yapar. Çünkü, Fred'in orada yürüdüğü hipotezi, bu tip ayak izlerinin orada bulunacağı ihtimalini, orada yürümediği varsayımı

---

[273] Parsons, Keith M., a.g.e., s.99-100

ile karşılaştırıldığında daha da artırmaktadır. Şayet bizim arka plan bilgimiz, Fred orada yürümemiş olsa bile böyle izlerin bulunması gerektiğini muhtemel hale getiriyorsa, Fred'in orada yürüdüğü hipotezinin eklenmesi, önceki ihtimaliyeti artırmayacaktır. Nitekim Fred'in ikiz bir kardeşi olabilir, ayakkabılarını ondan ödünç alarak o yoldan yürümüş olabilir. Yine Fred'in ikiz kardeşi olmasa bile, arka plan bilgimiz onun yol ıslakken orada yürüdüğünü imkansız kılıyorsa, mesela, Fred son yağıştan önce ölmüşse, hipotezin eklenmesi, delilin önceki ihtimalini yükseltse de, delil hipotezi tasdik etmeyecek, dolayısıyla bir ihtimaliyet de oluşmayacaktır.[274]

Mackie, Fred temsilini kozmolojik delile uygular ve ondaki problemlerin kozmolojik delilde de olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre Swinburne'ün delili, Leibniz'le aynı hareket noktasına sahiptir. Yani, evrenin sonsuz tarihinde her bir olay, daha önceki olaylar ve tabiat kanunları yoluyla nedensel olarak izah edildiyse, tarih bir bütün olarak hala açıklanmamıştır. Swinburne, "Tanrı vardır" hipotezinin, varoluşu ve evrenin aktüel tarihini büyük ölçüde açıklayacağını iddia eder. Fakat o, bu açıklama türünün, nedensel açıklama değil, rasyonel bir varlığın kasıtlı eylemi olarak kişisel açıklama olduğunu söyler.[275] Mackie'nin buradaki benzetmesi, evrenin oluşumu ve tarihi ile yoldaki kurumuş ayak izlerinin aynı şekilde açıklamaya ihtiyaç duyması, bir hipotezi tasdik etmek için kullanılmasıdır. Böylece, Tanrı yoksa ve evrenin sebebinin başka bir şey olduğu düşünülürse, evrenin varlığı, Tanrı'nın varlığı hipotezinin ihtimaliyetini artırmayacaktır.

Mackie, Swinburne'ün, biri kompleks fiziki evrenin açıklaması ya da sebebi olmadığı, diğeri de onu yaratan bir Tanrı'nın olduğu, şeklindeki iki rakip hipotezi karşılaştırdığını söyler. Burada evren, her iki hipotezin de kullandığı ortak alandır. Swinburne, arka plan bilgimizin, kendisi sebepsiz olan bir Tanrı'nın dünyayı yaratmasının, evrenin sebepsiz olarak varolmasından daha muhtemel kıldığını belirtir. Mackie ise, sebepsiz evrenin daha fazla açıklamaya ihtiyacı olmadığını belirterek ona karşı çıkar. Yani,

[274] Mackie, J.L., a.g.e., s.96-97
[275] Mackie, J.L., a.g.e., s.98

evren garip ve çözülmesi gereken bir bulmaca değildir. Fiziki evrenin karmaşık olması, Mackie'ye göre, açıklama gerektirdiği anlamına gelmez.[276]

Tanrısal yaratma hipotezinin ihtimali Mackie'ye göre, oldukça düşüktür. Zira, geleneksel olarak belirtilen sıfatlara ve güçlere sahip bir Tanrı'nın böyle bir evren yaratacağı ya da yaratmak isteyeceği düşünülürse, bu sıfatlara ve güçlere sahip Tanrı'nın olup olmayacağı ihtimalini değerlendirmeliyiz. Swinburne'ün delilinin anahtar terimi olan kişisel açıklamasında Tanrı fiziki ve nedensel aracıya ihtiyaç duymaksızın, herhangi bir araç ve madde kullanmadan, kasdettiğini doğrudan meydana getirir. Mackie, arka plan bilgimizde bu hipotezi anlaşılır kılacak hiçbir şey olmadığını, yani bir şeyin tek başına bu güce sahip olmasının muhtemel olmadığını iddia eder. Bedenli varlıkların, kasdettiklerini gerçekleştirmeleri hakkında bizim bütün bilgimiz, onların bu kasıtlarını fiziki bedenlerindeki değişmeler ve hareketler yoluyla dolaylı ve sebepli bir ilişki içerisinde gerçekleştirdikleridir. Bütün bu özellikler dikkate alınmadan, Tanrısal yaratma varsayımında bulunmanın, Mackie'ye göre hiçbir değeri yoktur. Neticede o, bedensiz ruh düşüncesinin, sınırsız olması bir yana, arka plan bilgimize göre tamamen imkansız olduğunu, tecrübelerimizin de böyle bir şey göstermediğini savunmaktadır.[277]

Mackie, Swinburne'ün de Leibniz gibi, bir açıklama ve anlaşılırlık peşinde koştuğunu, fakat Leibniz'in aksine, evrenin bütününü izah etmeyi amaçlamadığını, bizim toplam görüşümüz içinde açıklanmayan kısmı azaltmayı hedeflediğini belirtir. Ancak, kendi yeter sebebini ya da özü varoluşunu içeren bir varlık kavramını işin içine katmadan bu hedefine ulaşamayacağını, evrene bir Tanrı hipotezi eklemek suretiyle, ondaki açıklanmamış kısmın azaltılamayacağını öne sürer. Sonuç olarak Mackie'ye göre, Swinburne'ün kişisel açıklaması tatmin edici bir başlangıç değildir ve bizim arka plan bilgisi olarak kabul ettiğimiz sıradan bilgilerimizin, böyle bir açıklamada kullanılma ihtimali yoktur.[278]

---

[276] Mackie, J.L., a.g.e., s.99
[277] Mackie, J.L., a.g.e., s.100
[278] Mackie, J.L., a.g.e., s.101

Swinburne'ün kozmolojik deliline eleştiri yönelten Parsons'ın, bilimsel yöntemlerin ilgili olmadığı bir alana taşınarak yanlış yerde kullanıldığı şeklindeki eleştirisi doğru değildir. Çünkü bilimsel açıklama ve kişisel açıklamanın ortak konusu evren ve evrendeki olgular ise, kullandıkları zeminin de ortak olduğu sonucu çıkar ki, her iki açıklamayı karşılaştırmak için aynı ilkenin kullanılmasında bizce bir yanlışlık yoktur. Yani basitlik ilkesi bilimsel açıklama için geçerli bir ilke ise, kişisel açıklamanın değerini belirlemede de bir ölçüt olarak kullanılabilir.

Parsons'ın, açıklamanın doğrulanması için yegane ilkenin deney ve gözlem olduğunu ileri sürmesi de doğru değildir. Bu mantıkçı pozitivistlerce savunulan bir görüştür. Bir bütün olarak evrenin, deney ve gözlemin sınırları içinde anlaşılması mümkün değildir. Bilim, Büyük Patlama teorisi gibi gözlemin çok ötesinde konularla ilgilenmektir. Filozofumuzun da belirttiği gibi, teorinin sadece gözlemle doğrulanabilir olduğunu kabul etmek, modern bilimin anlamsız hale getirilmesi demektir.

Sonsuz sıfatlara sahip bir Tanrı'nın nasıl basit olacağının açıklanması gerektiği şeklindeki itiraz da geçerli değildir. Çünkü Swinburne, sınırlı sıfatlara sahip olmanın, bu varlık için daha fazla açıklama gerektiren unsurlar ihtiva edeceğini, ancak sıfatların sınırsız kabul edilmesinin açıklama ihtiyacını kaldıracağını söyleyerek, Tanrı'nın nasıl en basit varlık olduğunu açıklamıştır. Parsons'ın ileri sürdüğü gibi, mutlak kudretin mantıken en üstün kuvvet olduğu ve başka bir kuvvetin onu yok edebileceğini söylemek, kendi içinde çelişkili bir ifadedir. Böylece en basit varlıktan daha basitinin düşünülmesi de bir çelişkidir ve Parsons'ın verdiği örnekler geçerli değildir.

Parsons'ın tabiat maddi olarak açıklandığında geriye açıklanacak bir şeyin kalmayacağını ileri sürmesi de yanlıştır. Evren ve evrendeki olguların niçin bulundukları hal üzere olduklarını sormak, aklen meşru bir sorudur. İnsanlar tarih boyunca bu soruya cevap aramaktan geri durmamışlardır. Ayrıca, evrenin bütünüyle maddi olarak izah edilebildiği de henüz kanıtlanamamıştır.

Sonuç olarak Parsons'ın daha ziyade basitlik ilkesinin yanlış kullanıldığı ve bilimsel açıklama ile teistik açıklama arasındaki analojinin

doğru olmadığını ileri sürerek geliştirdiği eleştiriler, Swinburne'ün kozmolojik delilinin geçersiz olduğunu göstermek için yetersizdir.

Mackie'nin kainatın bir sebebi olmadığını düşünmemiz durumunda, açıklamanın gereksiz olduğunu ileri sürmesi de yanlıştır. Yani o, çamurlu yoldaki ayak izlerini görmemişsek onu açıklamaya da ihtiyacımız olmaz, demeye getirmektedir. Evrenin karmaşık yapısı olduğunu ama açıklama gerektirmediğini iddia etmek çelişkidir. Çünkü karmaşıklık kavramının kendisi, açıklama gerekliliğini içinde barındırır. Ayrıca, evrenin sebepsiz olarak varolduğu şeklindeki açıklamanın kendisi de açıklanmaya muhtaçtır.

Mackie'nin, Swinburne'ün delilini eleştirmek için kullandığı Fred temsili, aslında filozofumuzu tasdik etmektedir. Çünkü Mackie, Fred'in ikiz kardeşinin varlığı, ya da Fred'in son yağmurdan önce öldüğü gösterilirse, ayak izlerinin Fred'e ait olduğu hipotezinin tasdik edilmeyeceğini söylemektedir. Öyleyse, "Tanrı vardır" hipotezinin geçerli olmadığına dair delil getirme yükümlülüğü, ateiste ait olacaktır. Şayet evrenden Tanrı'nın yokluğuna dair güvenilir delil getirilmemesi durumunda "Tanrı vardır" hipotezi tasdik edilmiş olacaktır.

Swinburne'ün deliline yöneltilen bir eleştiri de, onun Tanrı'nın varolma ihtimalini ortaya koymasının, teistik dinlerin Tanrı anlayışına uymadığı şeklindedir. Söz konusu eleştiriyi dile getirenlerden biri olan Adnan Aslan şöyle demektedir: "Dinde inanç, ibadet ve ahlakın ve bu alanlara dair fikir ve davranışların kaynağı Tanrı'nın mutlaklığıdır. Swinburne, Tanrı'nın varlığını alabildiğine rölatifleştirmektedir. Diğer bir ifadeyle, varlığı kesin olmayan, sadece muhtemel olan bir Tanrı'ya insanlar neden inansın ve ibadet edip emirlerini yerine getirsin?"[279]

Swinburne'ün Tanrı'nın varlığını rölatifleştirdiği ve muğlak bir olasılık Tanrı'sı öngördüğü şeklindeki eleştiriler, filozofumuzun görüşlerini bütünlüğü içerisinde ele almamaktan kaynaklanmaktadır. Onun tümevarımlı kozmolojik delilinin, Tanrı'nın varlığının muhtemel olduğunu gösterdiği doğrudur. Ancak o, Faith and Reason adlı eserinde, inancın mahiyetinden de bahseder. Buna göre delil, inancın oluşmasındaki rasyonel gerekçelerden birini oluşturur. [280]

[279] Aslan, Adnan, a.g.e., s.112
[280] Swinburne, Richard, Faith and Reason, s.43

Gerçekten de inancın mahiyetine bakıldığında, onun gerçekleşebilmesi, zihni bir inanç objesine sevk eden bir sebebin bulunmasına bağlıdır. Öyleyse, inancın oluşabilmesini sağlayan faktörler vardır.[281] İşte Tanrı'nın varlığına dair deliller de, Swinburne'de inancı tasdik eden rasyonel gerekçeler olarak kabul edilir. Onun aposteriori delilleri müstakil değil, kümülatif olarak değerlendirmesinin sebebi de budur.

Sonuç olarak Swinburne'ün görüşleri bütünlüğü içerisinde ele alındığında onun, varlığı "sadece" olası bir Tanrı öngörmediğini bilakis, Tanrı'nın varolduğuna inanmak için başka gerekçelerimizin de olabileceğini, kozmolojik delilin de evrenden yola çıkarak inancımıza rasyonel bir temel sağladığını ifade etmiştir. Böyle bir Tanrı inancının da, teistik dinlerdeki Tanrı anlayışına uygun olduğunu söyleyebiliriz.

---

[281] Özcan, Hanifi, Epistemolojik Açıdan İman, İstanbul 1992, s.50

SONUÇ

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya konulan delillerden Hegel'e göre en eskisi olan kozmolojik delil, genel olarak kozmos olarak kabul edilen evren ve evrendeki olgulardan yola çıkarak oluşturulmuştur. Delilin özünü, varolan bir şeyin varoluşunun tam olarak açıklanması gerektiği şeklindeki, izahat prensibi oluşturur.

Evreni ve evrendeki oluşun izahını antik Yunan felsefesine kadar götürebilsek de, kozmolojik delilin ilk versiyonlarını Platon'dan itibaren görürüz. Delilin önemli bir özelliği de tek bir şekilde değil, farklı formlar ile ifade edilmesidir. Evrendeki oluş, değişme ve hareketten yola çıkarak İlk Muharrik delili, her varlığın ya da olayın bir sebebi olması gerektiği şeklindeki İlk Sebep delili, varlığın mahiyetinin analizinden oluşturulan İmkan delili, her varlığın olduğu şekliyle bir açıklaması olması gerektiğinden, yani Yeter Sebep ilkesinden hareket ederek oluşturulan delil, kozmolojik delilin başlıca formlarını oluşturur. Ayrıca kutsal kitaplarda, özellikle de Kur'an-ı Kerim'de evrenin varlığı ve açıklaması hakkında çok sayıda ayet bulunması, bu delilin önemini artırmıştır.

Kozmolojik delil, başlangıçta teolojik bir gerekçeyle değil, felsefi sistemin bir gereği olarak tasarlanmıştı. Örneğin Platon ve Aristo, dinsel anlamda Tanrı inancına sahip değillerdi, fakat evrendeki oluş ve hareketi izah etmek için bir Tanrı'yı zorunlu olarak tasarlamışlardı. Batı felsefesinde teolojik gerekçelerle bu delili geliştiren Thomas Aquinas'tır. Onun Tanrı'yı kanıtlamak için ileri sürdüğü beş yoldan ilk üçü, kozmolojik delilin versiyonları idi. İslam düşüncesinde de, söz konusu delil, gerek filozoflar gerekse kelamcılar tarafından farklı formlarıyla ortaya konulmuştur. Farabi'nin İmkan delili, İbn Sina'nın İlk Sebep delili ve Gazali'nin Hudûs delili, Craig'in de belirttiği gibi, kozmolojik delilin en orijinal versiyonlardır. Özellikle Gazali'nin Hudûs delilinin modern kozmolojik teorilerle desteklenmesi, dikkate değerdir.

Batı felsefesinde Leibniz kozmolojik delili Yeter- sebep ilkesi çerçevesinde yeniden ele almış, hiçbir şeyin yeter sebebi olmadan varolamayacağını ve şeylerin niçin başka türlü değil de bu şekilde varolduğunun açıklanması gerektiği düşüncesinden hareket etmiştir. Onun

geliştirdiği Kozmolojik delil Batı felsefesinde delilin en güçlü formu olarak görülmüş ve eleştiriler de daha ziyade delilin bu formuna yöneltilmiştir. Yeter sebep ilkesinin delilin dayandığı ana mihver haline getirilmesi, özü açıklama prensibi olan kozmolojik delile şüphesiz güç katmıştır.

Kozmolojik delilin en önemli özelliklerinden biri de, delilin dinamik yapısıdır. Yani, fizik ve kozmoloji bilimindeki yeni keşifler ve teorilerle evren telakkilerindeki değişimler, delilin gücünü ve ifade ediliş şeklini etkilemiştir. Newton'un hareket ve çekim yasalarını ortaya atması ve bu yasaların evreni oluşturan tüm maddi varlıklar için geçerli evrensel yasalar olarak kabul edilmesi, mekanizmin güç kazanmasına ve Tanrı'nın evren izahlarından dışlanmasına yol açtı. Zira evrendeki oluş ve hareket, yasalarla bütünüyle açıklanıyorsa, geriye açıklanacak bir şey, dolayısıyla Tanrı gibi bir varlığa da ihtiyaç kalmıyordu. Bu da kozmolojik delilin varlık gerekçesini ortadan kaldırıyordu.

Yirminci yüzyılda özellikle kuantum fiziğinin gelişmesiyle birlikte mikro kozmosta mekanizmin değil, belirsizliklerin hakim olduğu ortaya çıktı. Evrendeki olgular, ancak Planck sabiti denilen belirsizlik sınırı ölçüsünde açıklanabiliyordu. Yine bu yüzyılda evrenin başlangıcı hakkında ileri sürülen Büyük Patlama teorisi, kozmos telakkilerinde önemli değişimlere yol açtı. Ateizmin en önemli dayanaklarından biri, evrenin sonsuz olduğu düşüncesiydi. Bu teoride, evren ve zaman için bir başlangıç öngörüldüğü için, evrenin Tanrı tarafından yoktan yaratıldığını ileri süren kozmolojik deliller ve özellikle de Gazali'nin geliştirdiği Hudus delili formu ön plana çıkmış oldu. Fakat kozmolojik delile yöneltilen eleştirileri incelerken bahsettiğimiz gibi, Büyük Patlama'dan yola çıkarak Tanrı'nın olmadığını kanıtlamaya çalışan görüşler de ileri sürülmüştür.

Kozmolojik delil başlangıçta, spekülatif düşüncelerden ibaret olan evren telakkilerinden hareket ediyordu. Örneğin, Aristo'nun Fizik'inde öngörülen evren modeli Metafizik'te teolojik bir karakter kazanmıştı. İslam filozoflarının evren anlayışları da bazı farklılıklarla birlikte benzer özellikler taşıyordu. Yeniçağda modern bilimin gelişimi ile birlikte evren telakkilerinin oluşumunda, spekülatif düşünceden ziyade deney ve gözlem ön plana

çıkmıştı. Bilimin metodu ise, sonucu kesinlik bildiren tümdengelim metodu yerine, muhtemel sonuçlara ulaştıran tümevarım metodu idi.

Modern düşüncede bilimin ve bilimsel teorilerin önemini fark eden Swinburne, çalışmalarını bu alana yöneltmiş, kilisenin dogmatik iman anlayışını tatmin edici görmemiştir. Bilimsel teorilerin de deney ve gözleme dayanmalarına rağmen, bunların çok ötesinde düşünceler ileri sürdüğünü fark etti. Mesela, Büyük Patlama teorisi, gözlem ile doğrulanması mümkün olmayan bilgiler içeriyordu. Bilimciler sınırlı gözlemlerden yola çıkarak böyle bir teorinin büyük olasılıkla doğru olduğu sonucuna varmışlardır. Öyleyse Swinburne'e göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada da bu yöntem, yani tümevarım yöntemi kullanılmalıdır. Buradaki amaç, Tanrı inancımızı destekleyen rasyonel gerekçelerimizin olduğunu göstermektir ki, imanın mahiyetini dikkate aldığımızda filozofumuzun bu düşüncesinde ne kadar haklı olduğu ortadadır.

Tümevarımlı olarak inşa edilen kozmolojik delilin özü, evren ve evrendeki olguları Tanrı'nın varlığı hipotezine eklediğimizde, bu eklemenin, hipotezin ihtimalini artırdığıdır. Burada önemli olan, Bayes teoremi ve teoremin dayandığı tasdik teorisine dayanarak evren ve evrendeki olguların gerçekten "Tanrı vardır" önermesinin ihtimalini artırıp artırmadığını belirlemektir ki, buradan evrenin açıklanması meselesi ortaya çıkar. Evrenin varlığı ve onu oluşturan unsurlar ile evrendeki olguları anlama ve açıklama isteği, insanın bilinen tarihi boyunca vazgeçemediği amacı olmuştur. Evrenin kaba bir gerçek olduğu, açıklanmaya ihtiyacı olan bir tarafının olmadığı şeklindeki düşünceler insanı bu çabasından alıkoymaya yetmemiştir. Yani, onun çeşitli varlıklardan ve olgulardan meydana gelmiş karmaşık bir yapısı vardır ve bu yapının bir şekilde açıklanması gerekir.

Teistik açıklama, evren ile evrendeki olguların ortaya çıkmasına sebep olan ve onları varlıkta tutan Tanrı gibi bir failin varlığına dayanan kişisel açıklama düşüncesine dayanır. Bilimsel açıklama da alternatif bir açıklama teklifi olmasına rağmen, yapısı gereği kısmi açıklama sağladığından, evreni bütünüyle açıklama gücüne sahip değildir. Kişisel açıklama ise, bilimsel açıklamayı dışlamayıp onu da kuşatan bütüncü bir özelliğe sahiptir. İki

açıklama arasında hangisinin nihai açıklama olduğunu belirlemek için kullandığımız kriter, basitlik ilkesidir. Bu ilke, bilimsel teorileri değerlendirmede en önemli ölçütlerden biri olarak kabul edildiği gibi, günlük hayatımızda yaptığımız tercihlerde farkında olmasak da etkili olmaktadır. Öyleyse bu ilkeyi, evrenin açıklaması hakkında "Tanrı'nın varlığı" hipotezinin değerini belirlemede niçin kullanmayalım? Gerçekten de her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen, Tanrı gibi bir fail kabul edildiğinde, evren hakkındaki pek çok muamma ortadan kalkacaktır. O halde, Swinburne'ün kozmolojik delilinde yer alan, Tanrı yoluyla yapılmış kişisel açıklama modelini kabul etmemiz için sağlam gerekçelerimiz vardır.

Tümevarımlı kozmolojik delilin Tanrı'nın varlığı konusunda tenkit edilen en önemli yönü, sonucunun kesin değil muhtemel olmasıdır. Bu şekildeki kozmolojik delile göre, evrenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına inanmamız için rasyonel gerekçelerimiz vardır. Yani Tanrı'ya inanmak, inanmamaktan daha rasyonel bir tutum olacaktır. Ancak olasılığa dayanan bir Tanrı, teistik dinlerin Tanrısı olabilir mi? Zira teistik dinlerde esas olan, Tanrı'nın varlığına kesin olarak inanmaktır. Böyle bir itiraz bizce, delil ile inancı özdeşleştirmek gibi yanlış bir tutumdan kaynaklanmaktadır. Çünkü delil, inancın kendisi değil, ancak inancın gerekçelerinden biri olabilir. İnanan insanın, sahip olduğu inancına dair farklı gerekçeleri vardır ve delil de bu gerekçelerden biri olabilir. Dolayısıyla tümevarımlı kozmolojik delilin sonucunun yüksek olasılık bildirmesi, Tanrı inancımız için iyi bir gerekçe olduğunu gösterir, fakat Tanrı'nın olasılıklara dayalı belirsiz bir varlık olduğu anlamına gelmez. Nitekim Swinburne de, delillerin münferiden değil de kümülatif olarak değerlendirilmesinin, Tanrı inancının haklılığını göstereceği kanaatindedir.

Kısaca ifade edecek olursak, kozmolojik delil, evrenden ve evrendeki olgulardan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan aposteriori bir delildir. Sözü edilen delil, tarihi boyunca farklı versiyonlara sahip olmuştur ve kozmoloji ile fizik bilimindeki gelişmelerin evren telakkilerinde yol açtığı değişimlere bağlı olarak, ifade ediliş tarzları farklılaşmıştır. Swinburne, kendisinden önce tümdengelimli olarak oluşturulan kozmolojik delili,

tümevarımlı olarak yeniden inşa etmiştir. Onun delili, evrenin ve olguların açıklanmasında Tanrı hipotezinin, alternatiflerine göre daha başarılı olduğu, ya da Tanrı'nın varlığı hipotezi evrenin varlığı ile birlikte ele alındığında Tanrı'nın varlığına inanmanın, inanmamaktan daha rasyonel bir davranış olduğu düşüncesine dayanır.

Sonuç olarak Swinburne'ün geliştirdiği kozmolojik delil, imanın mahiyeti de dikkate alınırsa, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere geliştirilmiş sağlam bir delildir. Onun deliline getirilen itirazlar, delilin geçersizliğini ya da zayıflığını gösterecek yeterli gerekçelerden yoksundur.

KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Gözden geçirilmiş 5. baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.

ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, 2. baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1992.

AQUINAS, St. Thomas, *Tanrı'nın Varlığını İspat Etmek İçin Beş Yol*; Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. İbrahim Sezgül, Etüt Yayınları, Samsun 1997.

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

ASLAN, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve J.L. Mackie Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul 2004.

AYDIN, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 4. baskı, Selçuk Yayınları, Ankara 1994.

BACON, Francis, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yayıncılık, Ankara 1999.

BARROW, John D., *Olanaksızlık- Bilimin Sınırları ve Sınırların Bilimi*, çev. Nermin Arık, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002.

BAŞÇI, Vahdettin, *Aquino'lu Thomas'ta Tanrı Anlayışı*, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı:7, Ankara 1993.

BİRAND, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 3. baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987

BLACKBURN, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, 2. baskı, Oxford University Press, Oxford 1996.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 7. baskı, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1993.

BOLAY, Süleyman Hayri, *İbn Sina'da "Contingence" Anlayışı*, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990.

BOUTROUX, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 2. baskı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998.

CASSIRER, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, 2. baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Gözden geçirilmiş ilaveli 5. baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

COLES, Peter, *Hawking ve Tanrı'nın Aklından Geçenler*, çev. Adil Baktıaya, Everest Yayınları, İstanbul 2001.

CRAIG, William Lane, *The Kalam Cosmological Argument*, Wiph and Stock Publishers, 2. baskı, Eugene, Oregon 2000.

CRAIG, William Lane, *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*, Wiph and Stock Publishers, 2. baskı, Eugene, Oregon 2001.

CUSHING, James T., *Fizikte Felsefi Kavramlar- Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki,* çev. B. Özgür Sarıoğlu, Cilt:1, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *Gazali ve Şüphecilik*, 2. baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1989.

DAVIES, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 2. baskı, Oxford, New York 1993.

DAVIES, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Murat Temelli, 3. baskı, İm Yayın Tasarım, İstanbul 1995.

DAVIES, Paul, *Bir Zaman Makinesi Yapmak,* çev. Ahmet Ergenç, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

DÖNMEZ, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe- Teoloji İlişkisi- Bilgi ve İnanç,* Karahan Kitabevi, Ankara 2004.

DUPRE, Louis*, On the Intellectual Sources of Modern Atheism,* International Journal for Philosophy of Religion, sayı:45, Netherlands 1999.

DURSUN, Yücel, *Felsefe ve Matematikte Analitik/ Sentetik Ayrımı*, Elips Kitap, Ankara 2004.

DURUSOY, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

ERİŞİRGİL, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, sadeleştiren Akın Yeşilbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

FARABİ, *el- Medinetü'l- Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, 3. baskı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.

FARABİ, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunu'l- Mesail); İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

FARABİ, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular; İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.Mahmut Kaya,Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

GAZALİ, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

GAZALİ, *el-Munkızu Mine'd-Dalal*, çev. Hilmi Güngör, 5. baskı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1994.

GAZALİ, *Hudus Delili/ Allah'ın Zatı*; Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. İbrahim Sezgül, Etüt Yayınları, Samsun 1997.

GILSON, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, 2. baskı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999.

GOODSTEIN, David L.- Goodstein, Judith R., *Feynman'ın Kayıp Dersi- Gezegenlerin Güneş Çevresindeki Hareketi*, 4. baskı, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2003.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, 8. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

HAWKING, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi- Büyük Patlama'dan Kara Deliklere,* çev. Sabit Say-Murat Uraz, Doğan Kitap, İstanbul tarihsiz.

HAWKING, Stephen W., *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kemal Çömlekçi, 2. baskı, Alfa Yayınları, İstanbul 2002.

HEIMSOETH, Heinz*, Immanuel Kant'ın Felsefesi- Kant'ı Anlamak İçin Anahtar Kitap*, çev.Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

HICK, John H., Philosophy of Religion, 4. baskı, Prentice Hall, New Jersey 1990.

HUME, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1945.

HUME, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 3. baskı, İmge Kitabevi, İstanbul 1995.

İBN RÜŞD, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev.Kemal Işık- Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.

İBN SİNA, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine; İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

JOAD, C. E. M., *Dünyanın Büyük Felsefeleri,* çev. Semih Umar, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.

JONKER, Frederik H., *God in Our Time- Arguments for the Existence of a Creator in this Scientific Age*, Athena Press, London 2004.

KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993.

KANT, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prololegomena,* çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, 2. baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995.

KATİPOĞLU, Hasan, *Emile Boutroux'da Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2004.

KAYA, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.

KUTLUER, İlhan, *İlliyet,* Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 22, İstanbul 2000.

KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

KÜKEN, Gülnihal , *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yayınları,İstanbul 1996.

LEIBNIZ, G. W., *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1946.

LEIBNIZ, G. W., *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, 2. baskı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.

LEIBNIZ, G. W., *Philosophical Writings*, İngilizce'ye çev. Mary Morris, The Aldine Press, London 1956.

LIGHTMAN, Alan, *Yıldızların Zamanı*, çev. Murat Alev, 8. baskı, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, İstanbul 1999.

MACKIE, J. L., *The Miracle of Theism- Arguments for and against the Existence of God,* Clarendon Press, New York 1982.

MAHMOUD, Fawkia Hussein, *Farabi'nin Felsefesinde Evrenin Olumsallığı*, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri,Atatürk Kültür Merkezi Yayını,Ankara 1990.

MARGENAU, Henry, Varghese, Roy A., *Kosmos, Bios, Teos*, çev. Ahmet Ergenç, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002.

MESSER, Richard, *Does God's Existence Need Proof?*, Clarendon Press, Oxford, New York 1997.

NEWTON, Isaac, *Doğal Felsefenin Matematik İlkeleri (Seçmeler),* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1998.

OSSERMAN, Robert, *Evrenin Şiiri- Kozmosun Matematiksel Bir Açıklaması*, Çev. İsmet Birkan, 4. baskı, Tübitak Yayınları, Ankara 2003.

ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, 6. baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1991.

ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.

ÖZCAN, Zeki, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999.

ÖZDEN, H. Ömer, *İbn-i Sina Descartes- Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.

ÖZLEM, Doğan, *Mantık- Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, 7. baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2004.

ÖZTÜRK, Yener, *Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi Veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

PARSONS, Keith M., *God and The Burden of Proof- Plantinga, Swinburne, and the Analytic Defense of Theism*, Prometheus Books, Buffalo, New York 1989.

PETERS, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004.

PETERSON,Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, *Reason and Religious Belief- An Introduction to the Philosophy of Religion,* 2.baskı, Oxford University Press, Oxford, NewYork, 1998.

PLATON, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna- Saffet Babür, 2. cilt, 2. baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998.

REÇBER, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

ROWE, William L., *Philosophy of Religion- An Introduction*, 2. baskı, Wadsworth Publishing, California 1993.

ROWE, William L., *Two Criticism of the Cosmological Argument*; William L. Rowe- William J. Wainwright, *Philosophy of Religion- Selected Readings*, 3. baskı, Florida 1998.

RUELLE, David, *Rastlantı ve Kaos*, çev. Deniz Yurtören, 10. baskı, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1998.

RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi- Ortaçağ*, çev. Muammer Sencer, Cilt:2, 4. baskı, Say Yayınları, İstanbul 1994.

SAÇLIOĞLU, Cihan, *Felsefenin Kuantum Mekaniksel Temelleri*, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2004.

SILK, Joseph, *Evrenin Kısa Tarihi*, çev.Murat Alev, 12. baskı,Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2003.

SWINBURNE, Richard, *Space and Time,* 2. baskı, The Macmillan Press, London 1981.

SWINBURNE, Richard, The Coherence of Theism, Revised Edition, Clarendon Press, Oxford, New York 1999.

SWINBURNE, Richard, *The Existence of God*, Revised edition, Clarendon Press, Oxford 1991.

SWINBURNE, Richard, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford, New York 1983.

SWINBURNE, Richard, *The Evolution of the Soul*, Revised Edition, Clarendon Press, Oxford, New York 1997.

SWINBURNE, Richard, *The Justification of Induction* (ed.), Oxford University Press, London 1974.

SWINBURNE, Richard, *Simplicity as Evidence of Truth,* Marquette University Press, Milwaukee 1997.

SWINBURNE, Richard, *Bayes's Theorem* (ed.), Oxford University Press, Oxford, New York 2005.

SWINBURNE, Richard, *Tanrı Var mı?* çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001.

ŞAHİN, Naim, *Hegel'in Tanrısı*, Çizgi Kitabevi, Konya 2001.

TAYLAN, Necip, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri- Bilgi, İman, Mantık,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1989.

TAYLAN, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.

TAYLAN, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İlaveli 2. baskı, Şehir Yayınları, İstanbul 2000.

TİMUÇİN, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, Genişletilmiş 2. baskı, İnsancıl Yayınları, İstanbul 1998.

TOPALOĞLU, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacip),* 6. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992.

TÜRKER, Sadık, *Aristoteles Gazzali ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, Dergah Yayınları, İstanbul 2002.

UNWIN, Stephen D., *Tanrı'nın Olasılığı- Nihai Gerçeği Arayan Basit Bir Hesaplama,* çev. Nurfer Çelebioğlu, Ali Can Yaman, Yedinci Kapı Yayınları, İstanbul 2005.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi- Kaynakları ve Etkileri,* 5. baskı, Ülken Yayınları, İstanbul 1998.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul 2000.

VON ASTER, Ernst, Bilgi Teorisi ve Mantık, çev. Macit Gökberk, 3. baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5. baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993.

WEINBERG, Steven, *İlk Üç Dakika*, çev. Zekeriya Aydın-Zeki Aslan, 7. baskı, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1998.

YARAN, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

ÖZET

Bu çalışma, Tanrının varlığını evrenden yola çıkarak delillendiren kozmolojik delili ele almaktadır. Tezin amacı, kozmolojik delilin dayandığı ana ilkeleri tespit etmek, değişik versiyonlarını ele alarak değerini belirlemektir. Delil önce tarihi gelişimi içinde incelenecek, İslam felsefesi ve Batı felsefesi bütünlüğü içerisinde ele alınacak, getirilen eleştirilere yer verilecektir. Daha sonra Swinburne'ün geliştirdiği versiyon temel kavramlarıyla açıklanacak, modern felsefedeki yeri, eleştiriler ışığında tartışılacaktır.

Tez giriş ve iki bölümden oluşmuştur. Giriş, delilin tarihçesi ve delile yöneltilen eleştiriler olmak üzere iki alt başlıktan oluşmuştur. Birinci bölümde, delille ilgili temel kavramların analizi yapılmış, bu bağlamda kozmos ve kaos, sebeplilik, zorunluluk, imkan ve epistemik ihtimaliyet kavramları incelenmiştir. Swinburne'ün delilinin ana kavramlarından olması sebebiyle tümevarım yöntemi, tümdengelim yöntemi ile karşılaştırmalı olarak ele alınmış ve delil açısından taşıdıkları değer tartışılmıştır. Ayrıca tümevarım, sebeplilik ilkesiyle ilişkisi açısından değerlendirilmiş ve eleştirilere yer verilmiştir. Swinburne'ün delilini anlamak için anahtar kavramlar olan açıklama türleri ve basitlik ilkesi de bu bölüm içerisinde incelenmiş, filozofun görüşleri doğrultusunda evreni açıklayan alternatif hipotezlerin değeri ele alınmıştır. Swinburne'ün kozmolojik delilinin incelenmesinden oluşan ikinci bölüm üç kısımdan oluşmuştur. Önce filozofun Tanrı'nın varlığı konusundaki delillere yaklaşımı ele alınmış, daha sonra kozmolojik delili, önceki versiyonlara yaptığı eleştiriler ışığında yeniden inşa edişi açıklanmış ve son olarak modern felsefede kendisine yöneltilen bazı eleştirilere yer verilmiştir.

Sonuç olarak, kozmolojik delil, düşünce tarihinin en eski delili olarak değişik versiyonları ile ele alınmış ve dinamik yapısı ile modern kozmolojideki gelişmelere paralel olarak yeniden değerlendirilmiştir. Swinburne'ün tümevarımlı olarak yeniden oluşturduğu kozmolojik delil, delilin diğer versiyonlardan farklıdır ve kişiye Tanrı inancı hakkında sağlam rasyonel gerekçeler sağlar. Böylece Swinburne'ün delilinin, Tanrı'nın varlığını başarılı olarak kanıtladığını söyleyebiliriz.

ABSTRACT

This thesis is about to study the Cosmological Argument which proofs the evidence for existence of God from the universe. Aim of the thesis is to determine the major principles which depends on Cosmological Argument and to analyse value of Swinburne's version. Firstly, the argument will be studied in its historical evolution with the unity of Islamic philosophy and western philosophy, and the critics will take place against it. Afterwards the version which Swinburne constituted will be explained with major concepts and its place in modern philosophy will be discussed according to critics.

Thesis has got introduction and two other sections. The introduction has two sub-sections which are the history of the argument and the critics against it. In first section, major concepts of which related to argument are analysed, in this matter concepts of cosmos and chaos, causality, necessity, contingency, epistemic probability are investigated. The induction was studied with deduction in comparison because it is one of the major concepts of Swinburne's argument and the values which were related to argument has discussed. Besides, the induction was evaluated according to principle of causality and the critics were took place. The key concepts which are the simplicity and kinds of explanation were evaluated to understand the argument of Swinburne and also the values of alternative hypothesis which are explain the universe were studied according to ideas of Swinburne. The second section which is formed by investigation of Swinburne's cosmological argument has three parts. Initially, Swinburne's approach to arguments for the existence of God was studied and then his re-constitution of argument according his critics to previous versions, and after that some critics were used against him in modern philosophy was explained.

Finally, the Cosmological Argument was studied as the oldest argument for the existence of God in history of philosophy and it is evaluated differently as paralel to developments in modern cosmology with its dynamic form. The Cosmological Argument that Swinburne re-developed inductively is different from the other versions of the argument and it provides strong rational grounds to human being about believing in God. Therefore, we can say that Swinburne's argument succesfully proofs God's existence.